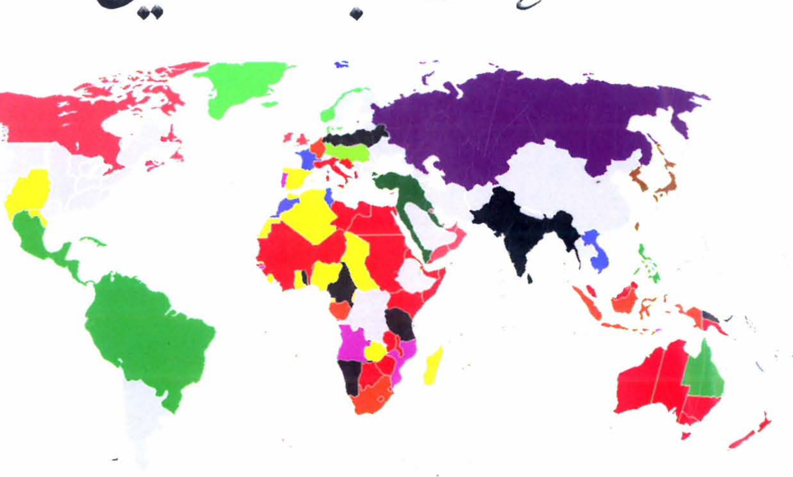
بارثا تشترجي

الفكر القومي والعالم الاستعماري

خطاب اشتقاقي

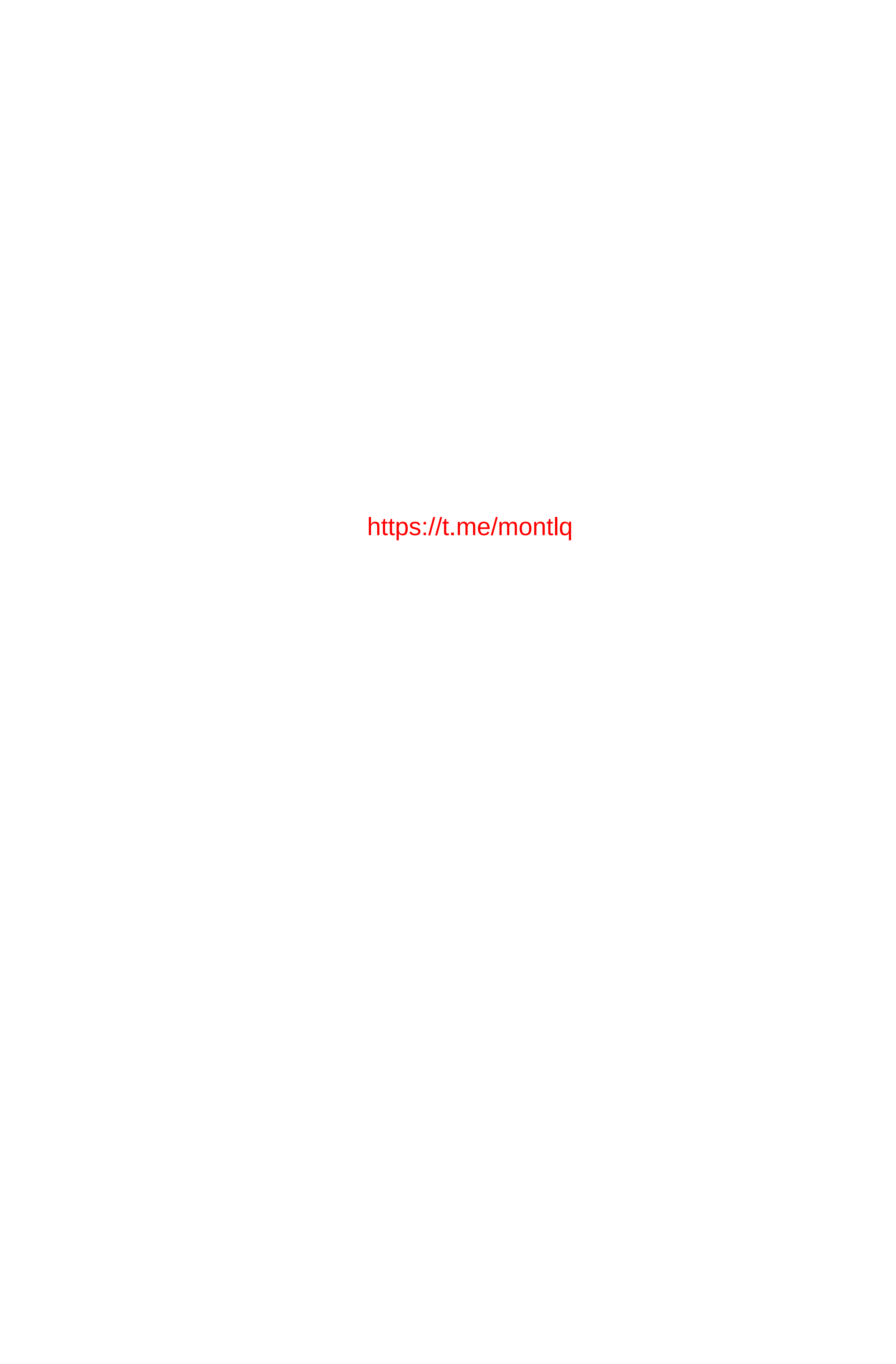


ترجمة :
عدنان حسن

بارثا تشترجي
الفكر القومي والعالم الاستعماري
ترجمة : عدنان حسن



الفكر القومي والعالم الاستعماري:
خطاب اشتقاقي


https://t.me/montlq

تأليف: بارثا تشترجي

الفكر القومي والعالم الاستعماري
خطاب اشتقاقي

ترجمة: عدنان حسن

الفكر القومي والعالم الاستعماري، خطاب اشتقاقي.
تأليف: بارثا تشترجي.
ترجمة: عدنان حسن.
تصميم الغلاف: خالد حياتلة.
إخراج: رشا علي.
الطبعة الأولى: نيسان 2013.

ISBN: 978-9953-417-44-8

التوزيع في العالم: شركة قدمس للنشر والتوزيع (ش م م)؛ الفرات <alfurat@alfurat.com>
شارع الحمرا، بناء رسامني.
ص ب: 6435/ 113.
بيروت، لبنان.
هاتف: 750054 - 9611 +، 750554 - 9611 +.
فاكس: 750053 - 9611 +.
بريد إلكتروني: alfurat@alfurat.com , sales@alfurat.com.

التوزيع في سورية: قدمس للنشر والتوزيع <www.cadmusbooks.net>.
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905) - الفردوس.
ص ب: 6177.
دمشق، سورية.
هاتف: 9836 222 - 96311 +، 2247226 - 96311 +.
فاكس: 7226 224 - 96311 +.
بريد إلكتروني:
cadmus@net.sy , ziad.cadmus@gmail.com , ziad.cadmus@yahoo.com.

التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا.
هاتف: 468975 - 96341 +. بريد إلكتروني: <palmyrabooks@yahoo.com>.
لابتياع نسخ رقمية من هذا الكتاب خاصة بلوحات القراءة:
http: / /www.arabicebook.com /publishers /publisherbooks.aspx?pid=5.
عدد كلمات الكتاب (72156).

مؤسسة هينرخ بل مكتب الشرق الأوسط دعمت إصدار هذا الكتاب.
الآراء الواردة هنا تعبر عن رأي المؤلف وبالتالي لا تعكس بالضرورة وجهة نظر المؤسسة.

HEINRICH
BÖLL
STIFTUNG
الشرق الأوسط

This document has been produced with the financial assistance of the Heinrich Böll Foundation's Middle East Office. The views expressed herein are those of the author(s) and can therefore in no way be taken to reflect the opinion of the Foundation.


مُنْطَلَق

مقدمة الناشر الإنغليزي

الفكر القومي والعالم الاستعماري*

في هذا الكتاب ينتقد فيلسوف سياسي هندي قيادي النظريتين الغربيتين لقومية العالم الثالث، الليبرالية والماركسية. إنه يبرهن كيف افترض المنظرون الغربيون، بتشديدهم على سلطة العقل وأولية العلوم البحت وسيطرة المنهج التجريبي، أن فرضياتهم المسبقة صحيحة عالميًا، وفرضوا، من خلال تأثير التعليم الغربي، مفاهيم القومية على الشعوب غير الغربية لإيذاء رؤاها الخاصة للعالم، إن لم يكن لهدمها. يسبر المؤلف التناقض الأساس الذي وقعت فيه القومية في آسية وإفريقية كنتيجة طبيعية: ففيما كانت تشرع في تأكيد تحررها من الهيمنة الأوربية، بقيت مع ذلك أسيرة الخطاب العقلاني مابعد التنويري الأوربي.

يتابع تشترجي، مستخدمًا حالة الهند، إظهار كيف أحدثت النزعة القومية الهندية إزاحات هامة في إطار التفكير الحداثوي المتشَّرب من الغرب. مع ذلك، رغم تكوينه ذاته كخطاب مختلف فقد ظل تهيمن عليه بنية السلطة ذاتها التي سعى إلى التخلص منها. وهكذا كانت الحصيلة التاريخية عمومًا

هي تحويل النزعة القومية للعالم الثالث من الطبقات الحاكمة إلى أيديولوجيا دولة تشرعن حكمها الخاص، وانتحال حياة الأمة، ودفعها على طريق 'التحديث الشامل'. لكن الوحدة الأيديولوجية الزائفة التي ادعتها هذه الطبقات، وفشلها في إدراج حياة الأمة إدراجًا كاملاً في حياة دولها الجديدة، ترفع الإمكانية التاريخية لنشوء نقد النزعة القومية للدولة.

هذا التمرين العميق في الفلسفة السياسية يشكك في مشروعية صيغ الأيديولوجيا السائدة حاليًا في العالم الثالث. إنه يستبق جيلاً جديدًا من الكفاحات الشعبية التي ستعيد تعريف مضمون النزعة القومية الأفرو-آسيوية وأنواع المجتمع الذي يرغب الناس في بنائه.

أما لأجل الباحثين، فسيقدم قراءة غير مريحة بسبب هجومه الجذري على أساسات الفكر البرجوازي الغربي، وهو هجوم يعبِّر عنه دائمًا، مع ذلك، بالنبرات العقلانية للثقافة البحثية الغربية.

إذا كان ثمة عوائق فإن أقصر خط بين نقطتين قد يكون خطًا منحنيًا».

’برتُلد برشت، حياة غاليلو، المشهد 14‘.

المحتوى


مُنْطَلَق

مقدمة الطبعة العربية

عندما كتبت هذا الكتاب منذ أكثر من ثلاثين عامًا، كان لدي إحساس غامض بأن القصة التي كنت أرويها ذات صلة بالبلدان مابعد الاستعمارية خارج البؤرة الرئيسة لدراستي، أي شبه القارة الهندية. لقد كنت مدركًا، على نحو رئيس، من خلال أعمال ألبرت حوراني، للمسار الرئيسي للفكر القومي في العالم العربي. كنت قد قرأت أيضًا الكتاب الرائع بعنوان مصر: مجتمع عسكري من تأليف أنور عبد الملك الذي حاول فيه تحليل نشوء نظام عبد الناصر في ضوء أفكار غرامشي عن الثورة السلبية. لكن في الأعوام التي تلت نشر كتابي، أصبحت مدركًا أن دارسي القومية في بلدان عربية مختلفة كانوا يجدون حججي مثيرة للاهتمام بالعلاقة مع عملهم الخاص. ربما رأيت أول تلميح إلى ذلك في مراجعة عزيز العظمة لكتابي. بعد ذلك بسنوات، قرأت كتاب جوزف مسعد حول دولة الأردن القومية الذي اشتبك مع كتابي بطريقة مثمرة جدًا. وثمة مقالات كثيرة قرأتها في مجلات مختلفة أو سمعتها تُقدم في مؤتمرات مختلفة أخبرتني أن الفكر القومي والعالم الاستعماري قد أحدث أصداء في دراسة الأوضاع مابعد الاستعمارية غير أوضاع جنوبي

آسية. لقد كان هذا مُرْضيًا جدًا لي.

هذه فقط إحدى الأسباب في أنني يجب أن أهنئ زياد منى ودار قدمس على جهدهما الهائل في نشر ترجمة عربية لكتابي. لكنهما يستحقان مديحًا أكبر للبقاء صامدين في مهمتهما، رغم شروط الحياة والعمل شبه المستحيلة في سورية في الأشهر الأخيرة. إنني أشعر بالتواضع عند التفكير بما كان عليهما أن يقاسياه لجعل هذه الترجمة ممكنة وأتساءل إن كان هذا يستحق كل ذاك العناء. مع ذلك، فأنا مدرك أيضًا أن قيمة الكلمات والأفكار غالبًا ما تكون غير ملموسة. فهي تعمل في عقول الناس المهتمين بطرق لا يمكن التكهن بها ولا يمكن رسمها بدقة. لذلك لن أحاول أن أخمن ما الأثر، إن وجد، الذي كان من الممكن أن يتركه هذا الكتاب في طبعته العربية على تفكير الدارسين والناشطين في المنطقة في هذه الأزمنة غير المستقرة. بدلاً من ذلك، دعوني، وأنا جالس في الهند، أعرض بعض الخواطر حول أكثر ما صدمني في الأحداث السياسية الأخيرة في العالم العربي.

بعد نشر كتاب الفكر القومي في عام 1986، اتضح لي تدريجيًا، أن روايتي 'للحظة الوصول'، اختلاق الدولة القومية مابعد الاستعمارية، إنما كان محصورًا على نحو ضيق أكثر مما ينبغي بتجربة الهند مابعد الاستعمارية. لقد نبهني بضعة من قرائي إلى أنه رغم أن كل الهند البريطانية قد مرت بلحظتي 'الانطلاق' و'المناورة' المبكرتين، فإن وصفي لوصول الدولة القومية مابعد الاستعمارية لم يظهر أي تلميح إلى ما ستكونه تجربة دولة الباكستان، وفيما بعد دولة بنغلادش. إنني أتقبل النقد. إن سبب رؤيتي الضبابية، كما يتأكد لي الآن، هو أنني كنتً مأسورًا في نتائج العهد القصير الأمد من الحكم الاستبدادي في أثناء صعود إنديرا غاندي في الفترة 1975-1977، ولم آخذ في الاعتبار حقيقة أن الهنود، لكن بسبب بعض الظروف السعيدة، ربما كان

عليهم أن يعيشوا مع دولة استبدادية لفترة أطول بكثير من تاريخهم الحديث. كما هو الحال، فإن إمكانية الاستبداد تكمن بالكاد تحت سطح كل الأنظمة الديموقراطية الليبرالية. رغم كل الدعاية والجعجعة المحيطين بالمؤسسات الليبرالية الغربية، فإن وجود مجمع عسكري صناعي أو أوليغارشية مالية ظلية تملي السياسة على حكومات يزعم أنها منتخبة ديموقراطيًا، وسلطات الإشراف غير المضبوطة وحتى غير القانونية، التي تمارسها وكالات الاستخبارات الغربية على مواطنيها أنفسهم، ناهيك عن الأجانب، أو الحروب الوقحة التي تنفذها من دون إقرار قانوني أو استحسان شعبي، يعترف الجميع بها الآن. الهند ليست استثناءً. فرغم أن هذا البلد لم يخضع للحكم العسكري، ومن غير المحتمل أن يخضع له، فليس كما لو أن البلد لم يكن موضوعًا فعليًا تحت إمرة الجيش، مع سلطات خاصة لاستعمال القوة التي تسوغها، على نحو مزعوم، الظروف الاستثنائية. هكذا، كانت كشمير وبضع مناطق في شمال شرقي البلاد تحت احتلال الجيش الهندي الدوري، كما كانت ولاية البنجاب لبضع سنوات بعد عام 1984. لكن على المرء ألا يبالغ. إذ ثمة اختلاف واضح في تجربة الدولة في الهند عن تجربة الباكستان وبنغلادش حيث استولى الجيش على السلطة وأمسك بها على مدى أجزاء كبيرة من تاريخهما مابعد الاستعماري.

هذه النقطة وثيقة الصلة بالموضوع عند مناقشة تاريخ الدول مابعد الاستعمارية في العالم العربي حيث أصبح العداء للاستعمار في خمسينيات القرن العشرين متشابكًا بعمق مع الثورات التي قادها ضباط عسكريون. إن قصة لحظة الانطلاق كما تُروى في هذا الكتاب يمكن أن تنطبق على فصول مقابلة كثيرة من الإصلاح الديني والاجتماعي وصعود الفكر الليبرالي في بضعة أقطار عربية. لكن الفترة الحاسمة تقع في ما أطلقت عليها اسم

اللحظة الحرجة وعبورها إلى وصول الدولة القومية. تلك هي التجربة التي أشعر أنها في حاجة إلى فهم أفضل، خصوصًا في سياق الانتفاض المفاجئ الأخير في الأقطار العربية ضد الأنظمة الاستبدادية.

إن الشكل الغاندي من المقاومة الجماهيرية ضد الدولة الاستعمارية، على نحو أساس، عبر أسلوب العصيان المدني اللاعنيف، قد ولد بين الناس العاديين حس عدم الخوف من سلطات الدولة. هذه هي بالدرجة الأولى الرسالة التي سعت الساتياغراها الغاندية إلى غرسها بين الشعب: لا تخافوا الدولة لأنها ستُجعل عاجزة في وجه المقاومة اللاعنيفة المصممة. نجح الأسلوب، وقد ساعدته ظروف تاريخية أخرى، إلى حد كبير في [تحقيق] الهدف العملي لإنهاء الحكم الاستعماري البريطاني. صحيح، بالطبع، أن الدولة القومية مابعد الاستعمارية باشرت بعدئذ في بناء بنية جديدة من مؤسسات الروادع القانونية والضوابط الإدارية لتنتج مرة أخرى حس الخوف من سلطات الدولة، التي يسوغها الآن الزعم بأن الدولة تمثل إرادة الشعب. لكن رغم كل محاولاتها لإبعاد جماهير الشعب عن جهاز الدولة، فإن النخبة القومية التي جاءت إلى السلطة لم تستطع إبطال الممارسات المتمردة للعصيان المدني التي انبثقت إلى الحياة في زمن الحركات المضادة للاستعمار. مرة تلو الأخرى، في منطقة تلو الأخرى، اندلعت المقاومة الشعبية خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته ضد الحكومة في السلطة، مكررة في بعض الأحيان، على نحو شبه دقيق، أشكال الاحتجاج التي أضفى عليها مؤتمر غاندي صبغة شعبية. جاء المثال الأكثر دراماتيكية على ذلك مع انتخابات 1977 عندما قرر الشعب في عموم الهند الشمالية، على نحو غير متوقع تمامًا، في اقتراع مهيب واحد على العصيان، أن يطيح نظام الطوارئ لإنديرا غاندي. فأصبحت كل حكومة في الهند منذئذ متنبهة للقدرات الهائلة على المقاومة التي يمكن أن ينظمها

الشعب الأعزل.

لكن على المرء أن يتذكر أيضًا أن الخوف من الدولة يترافق مع الخوف من عدم امتلاك الدولة. لقد نبهنا طلال أسد مؤخراً إلى هذه النقطة في سياق تأملاته حول الربيع العربي ['الخوف والدولة الممزقة: تأملات حول مصر بعد مبارك]*. وهي أن الاستياء الشعبي والاشمئزاز من نظام استبدادي فاسد وقمعي يمكن أن يتراكما إلى نقطة يصبح عندها النظام عاجزًا عن تحمل الضغط ويتداعى من الداخل، وذلك بمساعدة الشبكات المعلوماتية للاتصال الالكتروني الحديث والظهور العام غير المسبوق الذي تحققه وسائل الإعلام الإلكترونية. هذا ما حدث عندما أرغم مبارك على التخلي عن السلطة بعد أن فشل في إخماد التظاهرات في ميدان التحرير. لكن المفارقة كانت أن ما تدعى الثورة وافقت على تسليم السلطة إلى المجلس الأعلى للقوات المسلحة. إذ كان لا بد من الاطمئنان إلى أنه ستبقى هناك أجهزة دولة لحفظ النظام ومنع الفوضى. فحتى لو كان ثمة انتخاب ديموقراطي، فيجب أن توجد أجهزة للإشراف على تلك الانتخابات. إن الخوف من عدم وجود دولة ليس أقل واقعية من الدولة القمعية. هذا الخوف هو الذي استمر بعدئذ إلى الطور مابعد الثوري. حتى لو وجدت حكومة منتخبة من كثرية، فهل ستحمي هذه الحكومة الأقليات أو أولئك الذين لم يصوتوا لصالح الحكومة؟. الخوف يولد الشك وعدم الثقة بين قطاعات الشعب. يكون النظام بدوره محكومًا بالخوف من الثورة المضادة، والخوف من المخططات المؤامرات من الأعداء في الداخل والخارج. لقد أصبح ذلك مسوغًا للحكم الاستبدادي؛ للحفاظ على الدولة ذاتها من أعدائها.وهكذا تتكرر الدورة.

إن كل دولة حديثة هي على نحو كامن ضحية لهذا الديناميك الشرير. فما حدث في الأقطار العربية، وهو مأساوي وتدميري كما هو الحال، مع

انهيار الأنظمة الاستبدادية القديمة العهد ليس مفاجئًا. إن الدول المبنية على الخوف لا تفسح الطريق بالضرورة للدول السلمية والمتناغمة التي تخلفها. ففي بعض الأحيان، كما في ليبيا، تحدث بعد سقوط الدكتاتورية التعبئة الذاتية العشوائية، مع الميليشيا المسلحة وزعماء اللجان الأمنية المعينين ذاتيًا والذين يتنافسون من أجل التفوق. في أمكنة أخرى، مثل سورية، يسود الخوف في كل مكان: النظام كما المعارضة، الأغلبية كما الأقليات، كل واحد يسيطر عليه الخوف من المستقبل. هذا ليس الشرط الأكثر مؤاتاة للتفاوض الحصيف من قبل كل الأطراف لخلق دولة قائمة على التوافق بدلاً من القوة.

كيف يمكن كسر حلقة الخوف الشريرة؟. هنا، كما أعتقد، تمتلك التجربة التاريخية للحظة المناورة الغاندية شيئًا لتخبرنا به. إذا اجتاز شعب سيرورة مديدة ومستديمة من قول 'لا' للدولة الاستبدادية، وإذا طور تقنيات عنيفة للمقاومة لا تدخل في دورة العنف والعنف المضاد، يمكن أن تصبح تلك التقنيات جزءًا من ثقافة سياسية شعبية، متاحة للفرد وللجميع. إن العصيان المدني هو في كل مكان في الهند اليوم. إذ لا يمر يوم لا توجد فيه جماعة من الناس تقطع حركة المرور في شارع مزدحم أو تجلس على عوارض سكة القطار، تحتج ضد شيء ما، تلفت انتباه وسائل الإعلام وتنشد التعويض من السلطات. إن ذلك لا يجعل المنظومة تبدو جميلة أو كفؤة. في الواقع، من وجهة نظر النظام، إنه يجعل المنظومة مختلة الوظيفة إلى حد ما. لكنه يجعل الشعب غير خائف من الدولة. في الحقيقة، يكون النظام هو أكثر حذرًا تجاه الاستهجان الشعبي.

أنا أعرف أن كثيرين في الهند يعتقدون أن الديموقراطية الفوضوية، التي هي من طبيعة المنظومة السياسية، عائق أمام التطور الاقتصادي السريع وتحديث المجتمع. يتمنى الكثيرون سرًا أن تكون النخبة أكثر استبدادًا وأن تضع حدًا

للمشاجرات وانقسامية السياسة الانتخابية الشعبوية. لكن دراستي للفكر القومي تنبئني بأن تجربة لحظة المناورة قد منحت الشعب الهندي الموارد لمقاومة السقوط في الفخ الشرير للعنف المتواتر للدولة والمضاد للدولة. بسبب كل تقييداته كان هذا إحدى هبات القومية التي سوف يعزها الهنود.

بارثا تشترجي (الكوتا في أيار 2013).

مقدمة

في المشهد الأخير من مسرحية حياة غاليليو لبرتُلد برشت، يُقتبس عن العالم غاليليو قوله: «إذا كان ثمة عوائق فإن أقصر خط بين نقطتين قد يكون خطًا منحنيًا». بالنظر إلى الدقة المجردة للعالم النظري للميكانيك الكلاسيكي، فإن العبارة تحمل نبرة سخرية. مع ذلك، فإنها تبدو حقيقة بديهية في عالم السياسة الأقل انتظامًا بكثير.

مع ذلك، إن ما يستحق الملاحظة كيف أن المنظرين السياسيين نادرًا ما أخذوا على محمل الجد حقيقة أن 'علم السياسة' يعمل بالضرورة في عالم أيديولوجي يندر فيه أن تكون للكلمات معاني غير ملتبسة؛ حيث تكون المفاهيم العامة غير دقيقة، وتمتلك قيمة سياسية، بالضبط لأنها غير دقيقة، وبالتالي، قادرة على الإيحاء بطيف من التفسيرات الممكنة؛ حيث تكون المقاصد ذاتها متناقضة وتكون التبعات في أغلب الأحيان غير مقصودة؛ حيث تتبع الحركات مسارات ملتوية ولا يمكن التنبؤ بها؛ حيث تكون الاختيارات استراتيجية ونسبية، وليست أحادية المعنى ومطلقة. ومع ذلك، فإن هذا العالم غير الدقيق من الغموض ونصف الحقيقة، من التلاعب والخداع، من

الأحلام والأوهام، ليس عديم النمط كليًا، لأن هنا، أيضا، تُحقق الأهدافُ وتُرسخ القواعدُ وتُؤكد القيمُ وتُنجز الثوراتُ وتُؤسس الدولُ.

يدور هذا الكتاب حول ثورة سياسية، لكنها ثورة لا يمكن وصف مسارها باختيار نقطتي الأصل والذروة من التاريخ ووصلهما بخط مستقيم. إذ تكشف وجهة النظر النقدية أنها ثورة، وهي، في الوقت نفسه، وبطرق أساس، ليست ثورة. ففي التحولات، والانزلاقات، والانقطاعات، والنقلات غير المقصودة، في ما يُقمع بقدر ما يؤكَّد، يمكن للمرء أن يحصل على معنى لهذه الحركة المعقدة، ليس كعوامل عرضية أو مشوشة كثيرة للغاية، بل كعوامل مكونة للعقلانية التاريخية لسيرورتها بالذات. وبتفحص الحواف المثلمة يمكننا أن نجد الأدلة إلى فهم الصلة السياسية اليوم للتاريخ الأيديولوجي للنزعة القومية.

لقد أردت أن أسمي هذا الكتاب الخط المنحني. لكن أصدقاء أكثر اطلاعًا مني على طرق عالم النشر أقنعوني بأن ذلك لن يكون الطريقة الفضلى للوصول إلى قرائي الممكنين. ولقد أذعنت لرأيهم.

بدأت كتابة هذا الكتاب في العام الأكاديمي 1981/ 1982 الذي قضيته في كلية سانت أنطني بأكسفُرد. إنني ممتن لمؤسسة نفيلد، لندن، للزمالة الجوالة. تابعت العمل في أثناء إقامتي القصيرة في عام 1982/ 1983 كزميل زائر في مدرسة أبحاث دراسات المحيط الهاديء، بالجامعة الوطنية الأُسترالية في كانبيرا، وأكملته عند عودتي إلى كَلكُتا بالهند. أنا ممتن لهيئة المكتبة البودلية في أُكسفُرد، ومكتبة الجامعة الوطنية الأُسترالية في كانبيرا، والمكتبة الوطنية في كَلكُتا، وبالطبع مكتبة مركز الدراسات في العلوم الاجتماعية في كَلكُتا، لمساعدتهم.

كان من بين الذين قرأوا المسودات الأولى لهذا الكتاب وعلقوا عليها أنور

عبد الملك، وشهيد أمين، وجاسوذارا باغتشي، وديبش تشاكرابارتي، وجون دن، وأومكار غوسوامي، وراناجيت غوها، وتاباتي غوها ثاكورتا، وسوديبتا كافيراجي، ورودرانغشو موخرجي، وغيان باندي، وأبهيجيت سن وآسوك سن. أنا أشكرهم جميعًا لكل انتقاداتهم واقتراحاتهم.

لقد قدمت أجزاء مختلفة من هذا الكتاب وناقشته في حلقات البحث في الجزائر وأُكسفُرد وكانبيرا وبارودا وباريس وكَلكُتا. فشكري لكل المشاركين في تلك الحلقات.

أنا ممتن لكينهايد موشاكوجي وأنور عبد الملك من جامعة الأمم المتحدة، ولرُبِرت مولتنو وآنا غورلاي من دار زد بوكس بلندن، ولرافي دايال وروكون أدفاني من مطبعة جامعة أُكسفُرد في نيودلهي، لمساعدتهم في نشر هذا الكتاب. وشكري أيضًا لماي ماكنزي ومارغريت هول لإعداد النص المطبوع.

أخيرًا، اغتنم هذه الفرصة لأسجل امتناني لغوري لدعمها وتفهمها.

بارثا تشترجي
كَلكُتا في كانون الأول 1985

1) النزعة القومية كمشكلة في تاريخ الأفكار السياسية

إن إزعاج المرء نفسه بمهمة معالجة شيء تمت معالجته على نحو واف من قبل هو نافل أو نتيجة للجهل أو علامة على قصد شرير. '**أبوبكر محمد ابن بجاه: تدبير المتوحد**'.

(1)

في إحدى مقالاته الأقل شهرة، تحدث جون بلامنتاز (J. Plamentaz) حول 'نمطين' من النزعة القومية:[1] في كليهما، تكون النزعة القومية 'ظاهرة ثقافية في المقام الأول'، مع أنها غالبًا ما تتخذ 'شكلاً سياسيًا'. أحد النمطين 'غربي'، نشأ أصلًا في أوربة الغربية، والآخر 'شرقي'، يوجد في أوربة الشرقية وآسية وإفريقية، وكذلك في أمريكا اللاتينية. يعتمد النمطان على قبول مجموعة مشتركة من المعايير التي تقاس بها حالة تطور ثقافة قومية بعينها.

ومع ذلك، في النمط الأول، ورغم الشعور بأن الأمة في وضع غير مناسب للأمم الأخرى، فإنها مع ذلك 'مجهزة ثقافيًا' سابقًا للقيام بمحاولة إزالة تلك النواقص. لذلك، رغم أن المعيار العالمي الجديد للتقدم ربما وضعته فرنسة أو بريطانيا لبقية العالم، فقد أقيم على مجموعة من الأفكار 'حول الإنسان والأخلاق والمجتمع' كانت، في أصولها الاجتماعية والفكرية، أوربية غربية عمومًا. ربما كانت بريطانيا وفرنسة ناظمتي الخطى الثقافية والاقتصادية والسياسية، وربما كانتا موضع حسد أو إعجاب لهذا السبب، لكن بالتزامن مع سيرورة نشوئهما كقائدتين للعالم، نشأت 'مجاملة الأمم' في أوربة الغربية «التي كانت قد تعلمت أن تعد نفسها متقدمة على كل الآخرين». بالنتيجة، عندما نشأت النزعة القومية في بلدان الغرب الأخرى، رغم حقيقة أنها كانت نتاجًا لإحساس بعدم التناسب مع معايير التقدم التي وضعتها ناظمتا الخطى، لم يكن ثمة شعور بأن الأمة ليست مجهزة ثقافيًا للسعي إلى بلوغ تلك المعايير. فالإيطاليين أو الألمان، مثلاً، كانوا يمتلكون سابقًا المهارات اللغوية والتعليمية والمهنية الضرورية التي كانت تُعد ضرورية «لحضارة تقدمية على نحو واع». لذلك فقد كانتا «في حاجة قليلة لتجهيز نفسيهما ثقافيًا بانتحال ما هو غريب عنهما». هذا معناه أنه، رغم أن القبول بمعيار عالمي للتقدم قد أنتج إدراكًا لعدم التناسب، فإن ذاك المعيار نفسه لم يُنظر إليه بأي طريقة أساس على أنه غريب على الثقافة القومية.

أما النزعة القومية 'الشرقية'، من الناحية الأخرى، فقد ظهرت بين «شعوب استُدرجت مؤخرًا إلى حضارة كانت حتى الآن غريبة عليها، وثقافاتها السلفية ليست مهيأة للنجاح والتفوق بهذه المعايير الكوزموبوليتية والسائدة على نحو متزايد». وكانت أيضًا تقيس تخلف أممها في ضوء معايير عالمية معينة وضعتها الأمم المتقدمة لأوربة الغربية. لكن ما هو مميز هنا أن

ثمة أيضًا إدراك أساس لكون تلك المعايير قد وفدت من ثقافة غريبة، وأن الثقافة الموروثة للأمة لم توافر الرافعة التكيفية الضرورية لتمكينها من بلوغ معايير التقدم تلك. إن النمط 'الشرقي' من النزعة القومية، بالنتيجة، قد ترافق بسعي 'لإعادة تجهيز' الأمة ثقافيًا، لتحويلها. لكنها لم تتمكن من فعل ذلك بهذه البساطة عن طريق تقليد الثقافة الغريبة، لأن الأمة عندئذ ستفقد هويتها المميزة. لذلك كان البحث عن تجدد للثقافة القومية، مهيأة لمتطلبات التقدم، لكنها تحتفظ في الوقت نفسه بتميزها.

إن المسعى شديد التناقض: «إنه مقلد ومعادٍ للنماذج التي يقلدها . .». فهو مقلِّد في أنه يقبل قيمة المعايير التي تضعها ثقافة غريبة. لكنه ينطوي على رفض: هو 'في الحقيقة، رفضان، كلاهما ملتبس: رفض الدخيل الغريب والسائد ومع ذلك يُقلَّدُ ويُبطَلُ بمعاييره الخاصة، ورفض الطرق السلفية التي ينظر إليها كعوائق أمام التقدم ومع ذلك يتم التمسك بها أيضًا بوصفها علامات الهوية'. لذلك فإن هذه السيرورة المتناقضة شديدة التشوش أيضا. إن 'النزعة القومية الشرقية مشوَّشة وملتبسة كما لم تكن قوميتا هردر ومازِّني'.

خلافا لكثير من أعمال بلامنتاز، فإن هذه المقالة ليست قوية الحجة ولا عميقة على نحو خاص. لكنها عند التمييز بين النمطين من القومية تعلن بوضوح كاف عن مقدمات ما يمكن أن نسميه المأزق الليبرالي ـ العقلاني في الحديث حول الفكر القومي. ويمكن رؤية المأزق نفسه في التواريخ الليبرالية المعيارية للقومية، على النحو الأبرز في عمل هانز كون[2] (Hans Kohn). هذا التأريخ يقبل القومية كجزء لا يتجزأ من قصة الحرية. فنشوءها متعاصر مع ولادة التاريخ العالمي، وتطورها جزء من السيرورة التاريخية نفسها التي شهدت صعود النزعة الصناعية والديموقراطية. لذلك تُمثل القومية، في جوانبها الجوهرية، السعي إلى تحقيق الحاجة الملحة العالمية إلى الحرية والتقدم،

بلغة سياسية. ومع ذلك كان الدليل دامغا على أن ذلك يمكن أيضًا أن يولد شوفينية غبية ورهاب الأجانب ويخدم كتسويغ للعنف المنظم والاستبداد. إن القومية، منظورًا إليها كجزء من قصة الحرية، يمكن تعريفها كإطار أيديولوجي عقلاني لتحقيق الغايات السياسية العقلانية والجديرة بالثناء. لكن تلك لم تكن هي الكيفية التي جعلت بها القومية حضورها ملموسًا في الكثير من التاريخ الحديث. فقد كانت السبب في الحروب الأكثر تدميرًا التي شُهدت؛ وسوغت وحشية النازية والفاشية؛ وأصبحت أيديولوجيا الكراهية العرقية في المستعمرات وولدت بعضًا من الحركات الإحيائية الأكثر لاعقلانية إضافة إلى الأنظمة السياسية الأكثر قمعية في العالم المعاصر. كان الدليل دامغًا بالفعل على أن القومية والحرية يمكن في غالب الأحيان أن تكونا متعارضتين تمامًا على نحو لا يقبل المصالحة.

إن التمييز بين نمطي القومية محاولة للتصالح مع هذا المأزق الليبرالي. في الواقع، أقام هانز كون أيضًا تمييزًا من هذا النوع، بين القوميتين 'الغربية' و'غير الغربية'[3]. وفيما بعد بين القومية 'الخيِّرة' والقومية 'الشريرة'[4]. فالتمييز مصمم لشرح كيف يمكن تشويه فكرة تحررية على نحو عميق لكي تنتج مثل هذه الحركات والأنظمة اللاتحررية على نحو فادح. إنه يفعل ذلك بإنشاء انقسام ثنائي، بين نمط طبيعي ونمط خاص. فالطبيعي هو الكلاسيكي، التقليدي، النمط النقي. هذا النمط من القومية يشترك بنفس المقدمات المادية والفكرية مع التنوير الأوربي، مع الصناعة وفكرة التقدم، ومع الديموقراطية الحديثة. إنهما يؤلفان معًا وحدة تاريخية، تُعرِّف بدرجة مناسبة من الوضوح بلغة جغرافية وكرونولوجية. وهذه تمنح الليبرالي-العقلاني شكله النموذجي الإرشادي الذي تتماشى فيه القومية مع العقل والحرية والتقدم. أما النمط الخاص فينشأ في ظل ظروف تاريخية مختلفة إلى

حد ما. لذلك يكون معقدًا ومشوبًا وفي غالب الأحيان منحرفًا؛ إنه يمثل سيرورة تاريخية صعبة جدًا ومتناقضة ويمكن أن تكون 'مشوشة'. لا شيء فيه، كما يجادل الليبرالي-العقلاني، غير ليبرالي بالضرورة. لكنه يمكن غالبًا أن يكون كذلك، بكونه نمطًا خاصًا، يعمل في ظروف غير مؤاتية. يقول بلامنتاز: لا شك في أن القوميين لم يكونوا ليبراليين غالبًا، لكن ذلك، كما أرى، هو إلى حد كبير لأنهم كانوا فاعلين غالبًا في شروط غير ملائمة للحرية، كما يفهمها الليبرالي. لا أرى أي تناقض منطقي بين القومية والليبرالية. في الواقع، إن حقيقة أن قوميي النمط 'الشرقي' يقبلون مثال التقدم ويثمنونه، ويتوقون إلى تحويل ثقافاتهم الموروثة لكي يجعلوها أكثر ملاءمة لشروط العالم الحديث، تعني أن تُهدمَ الأشكالُ القديمة من السلطة، وتُخلق الشروط لنمو درجة معينة من المبادرة والاختيار الفرديين، ولإدخال العلم والتعليم الحديث. كل هذا لا يمكن أن يكون سوى تحرر بمفهوم تاريخي أساس. بناء على ذلك، حتى عندما يظهر هذا النوع من القومية في شكل حركات إحيائية أو أنظمة قمعية ، فإنه يظل يمثل حاجة ملحة إلى التقدم والحرية.

يجب أن نرى هذه القومية كجزء من ثورة اجتماعية وفكرية وأخلاقية تكون التطلعات إلى الديموقراطية والحرية الشخصية نتاجات لها أيضًا. إنها مرتبطة بهذه التطلعات، وحتى تفيد في تقويتها وخلق بعض الشروط الاجتماعية لتحققها، حتى رغم أنها غالبًا ما تفسدها أيضًا.

هكذا ينقذ الليبرالي-العقلاني نقاء أنموذجه الإرشادي بتسمية كل تلك الحالات التي لا تنطبق على الشكل الكلاسيكي بأنها منحرفة. حتى في هذه الحالات، كما جادل هو، مازال بمقدور المرء أن يتبين الإلحاح التاريخي الأساس على تحقيق المثل الكلاسيكية. فالانحرافات نفسها تُفسر بطريق الظروف الخاصة التي كان يتعين فيها القيام بهذه المحاولة في بلدان تكون

فيها الشروط 'غير ملائمة للحرية'. هذا معناه أن الانحرافات يجب أن تُفسر سوسيولوجيًا، بتجميع الحالات التجريبية المختلفة وتصنيفها، ومن ثم إنشاء مجموعات متماسكة من الشروط السوسيولوجية التي يمكن أن يقال إنها السبب في كل نمط بعينه من الانحراف[5].

يمكن أن تبدأ الحجة إذًا، ولنأخذ مثلاً واحدًا[6]، بالاعتراف قبل كل شيء بالاكتساح العالمي 'لموجة التحديث'، لكن بتقطير جوهرها 'في إدراك مقدرة الإنسان على المساهمة في المجتمع الصناعي والاستفادة منه'. ثم سيبدأ وصف تآكل 'بنية' المجتمع التقليدي، التي يتم تصورها كمنظومة من علاقات الأدوار، واستبدالها بـ'ثقافة' المجتمع الصناعي، التي يكون تصنيف الناس فيها عن طريق الثقافة يساوي التصنيف عن طريق الجنسية. عندئذ سوف تشتمل الحجة على حقيقة 'التفاوت' السيء الصيت لسيرورة التصنيع، بلغة المناطق الجغرافية والثقافية. فالتصنيع لا يمزق المجتمع التقليدي فحسب، بل يمزقه على نحو متفاوت أيضًا. لكن ثمة أيضًا معيار مشترك يمكن أن تقارن به حالات تقدم المناطق المختلفة. إن إدراك التطور المتفاوت يخلق الإمكانية للقومية؛ إنها تولد عندما يمكن تمييز الجماعات السكانية الأكثر والأقل تطورًا بسهولة بلغة ثقافية. 'القومية ليست صحوة الأمم على وعي الذات: إنها تختلق الأمم حيث لا توجد، لكنها لا تحتاج إلى علامات تمايز مسبقة الوجود للعمل عليها . . '. الجماعتان الاجتماعيتان الحاسمتين اللتان تدفعان الصراع نحو الأمام هما البروليتاريا والإنتلجنسيا. فالمثقفون 'سيبادلون المواطنية من الدرجة الثانية بمواطنية من الدرجة الأولى زائد امتيازات أكبر تقوم على النقاء'. أما البروليتاريون فسوف يبادلون 'المشقات مع التوبيخ بمشقات ربما تكون أكبر مع التماهي القومي'. فمأزق الاختيار بين التقليد والتماهي 'ظاهريًا'، إذ إن المثقفين:

يواجهون دومًا مأزق الاختيار الحاسم بين نزع 'التغرب/ westernising' و'الشعبوية/ narodnik' . . لكن المأزق زائف تمامًا: في نهاية المطاف تحوي الحركات كلا العنصرين، حداثوية أصيلة واهتمام شبه زائف بالثقافة المحلية . . في القرن العشرين، هذا المأزق بالكاد يزعج أحدًا: فالملوك الفلاسفة للعالم 'النامي' كلهم يتصرفون كمتغربين، وكلهم يتحدثون مثل الشعبويين .

هكذا يُطوَّقُ المأزق الليبرالي بعلم اجتماع ايجابي. فالحافز إلى التحديث هو حقيقة إيجابية من حقائق التاريخ المعاصر. إذا كانت الكفاحات في الأجزاء المتخلفة من العالم ' للنهوض الذاتي، اقتصاديًا'، تعني موقفًا قمعيًا معينًا، وهي أيضًا حقيقة سوسيولوجية، فيتعين فهمه وشرحه. لكن الشيء الجيد على العموم هو أن هذه الكفاحات تُدار ضمن إطار القومية. ثمة، قبل كل شيء، 'البركات السيكولوجية' للكرامة واحترام الذات، لإزالة الدرجات الدونية من المواطنية. ثمة أيضًا النتيجة السعيدة وهي أن هذه الاضطرابات السياسية 'لا حاجة لإعادة استيرادها إلى الأراضي المتطورة، الإمبراطورية سابقًا'. إذ يمكن حسمها عن بعد، بدرجة معينة من الاستقلال. إذا تبنى الضمير الليبرالي للغرب الموقف الأخلاقي القويم، موقف التعاطف وعدم التدخل، فإن هذه الأمم المتخلفة ستجد مساراتها المختارة الخاصة بها إلى الاستقلال والحرية والتقدم.

إن تطوير هذا الفهم السوسيولوجي لظاهرة القومية سيتابع حتمًا نحو غائية (teleology)، أي نظرية للتطور السياسي. وحالما تُتخذ هذه الخطوة يمكن حتى تسويغ العلاقة التجريبية بين القومية والأنظمة غير الليبرالية بنظرية مراحل التطور. هكذا يمكن المجادلة في أنه بالنظر إلى الظروف السوسيولوجية الخاصة جدًا التي على الأمم الجديدة أن تكافح فيها لتحديث

أنفسها، فقد تكون استراتيجية عقلانية على نحو مثالي، بمعنى ما، أن تؤجل التحقق الديموقراطي لجهودها إلى أن تكون البنى الاقتصاديةُ لمجتمعها مصنَّعةً على نحو كاف ومؤسساتُها الاجتماعيةُ محدثةً(7). يمكن لعلم الاجتماع التجريبي أن ينجز أشياء رائعة لحل المآزق الأخلاقية للضمير الليبرالي.

في الواقع، يمكن للمنظر الليبرالي، مسلحًا بتفسيره السوسيولوجي 'للشروط' التي تسبب حركات قومية، حتى أن يؤكد أن القومية لا تطرح سوى مشكلة تافهة جدًا لتاريخ الأفكار السياسية. 'ليس إلى هذا الحد'، ينص رأي إرنست غلنر الذي ينم عن الرضا الذاتي:

> إن أنبياء القومية لم يكونوا في مكان قريبين من الخط الفاصل الأول، عندما وصل الأمر إلى مسألة التفكير . . بالأحرى، لم يشكل هؤلاء المفكرون في الواقع اختلافًا كثيرًا. فلو سقط أحدهم، لدخل الآخرون مكانه . . فنوعية الفكر القومي بالكاد تأثرت كثيرًا بمثل هذه الاستبدالات. إن مذاهبهم الدقيقة بالكاد تستحق التحليل(8).

لماذا؟ لأنه بالنظر إلى 'الشروط' التي ظهرت فيها القومية، فقد كانت ثمة فرصة ضئيلة للتجديد المذهبي الحقيقي أو الدفاع الفلسفي. أو بشكل أدق، كان التفلسف الضروري قد أنجز سابقًا، في سياق مختلف؛ سياق صعود 'النزعة الصناعية'. (يشير غلنر على نحو جذاب إلى هْيُوم وكَنط بوصفهما 'اللذان سبرا، بعمق لا نظير له . . المنطق العام للروح الجديدة . .'(9). في الوقت الذي ظهرت فيه القومية على المسرح، كان الجنس البشري 'قد استسلم على نحو لا رجعة عنه للمجتمع الصناعي، وبالتالي لمجتمع تقوم منظومته الإنتاجية على العلم والتقانة المتراكمين'. هذا الاستسلام كان يعني بالضرورة التصالح مع متطلبات المجتمع الصناعي، أي التجانس الثقافي وتقاربه مع الوحدة السياسية. لقد كان التجانس الثقافي مصاحبًا

جوهريًا للمجتمع الصناعي، 'وكان من الأفضل أن نحل السلام معه. إنه ليس واقع الحال . . أن القومية تفرض التجانس؛ بالأحرى، يظهر على السطح تجانسٌ تفرضه الضرورة الموضوعية، التي لا مفر منها، في نهاية المطاف على شكل قومية[10].

هكذا لم يكن الفكر القومي يحتاج حتى إلى استقصاء 'المنطق العام' لنوع المجتمع الذي يحاول بناءه: ذاك المنطق قد أُعطي له موضوعيًا. كان عليه، بالطبع، أن يواجه مشكلة اختيار بعض العناصر المميزة لهذه الثقافة القومية المتجانسة الجديدة وذلك من الثقافات الموجودة مسبقًا في المجتمع الزراعي. إن القومية 'تستعمل بعض الثقافات الموجودة مسبقًا، محولة إياها على نحو عام في السيرورة، لكنها ربما لا تستطيع استعمالها كلها'[11]. إنها غالبًا ما تعرف نفسها باسم ثقافة شعبية مفترضة ما. لكن هذه خرافة، خداع للذات؛ فليس هذا هو ما تفعله حقًا. في الواقع إن

> «القومية، في جوهرها، الفرض العام لثقافة رفيعة على مجتمع كانت ثقافاته الوضيعة سابقًا قد شغلت حيوات أغلبية السكان، وفي بعض الحالات مجموعهم. إنها تعني ذاك النشر المعمم لمصطلح تلقنه المدرسة، وتشرف عليه الأكاديمية، مشفَّر لمتطلبات التواصل البيروقراطي والتقاني المضبوط على نحو معقول. إن إقامة مجتمع لاشخصي، غير مسمى، ذي أفراد مذررين (atomized)، قابلين للاستبدال على نحو متبادل، تربطهم معًا، قبل كل شيء، ثقافة مشتركة من هذا النوع، في مكان بنية معقدة سابقة من جماعات محلية، تديمها ثقافات شعبية أعيد إنتاجها محليًا وخصوصًا من الجماعات الصغرى ذاتها، هي ما يحدث في الواقع»[12].

ولكن ماذا لو صدف أن تكون الثقافة الرفيعة الجديدة هي نتاج لفرض

غريب؟. هل يمكنها عندئذ أن تلغي فعليًا مختلف الثقافات الشعبية وتصبح ثقافة قومية متجانسة حقًا؟. ألا توجد مشكلة عدم التناسب والنسبوية بين الثقافات التي يجب على الثقافة القومية الجديدة أن تتغلب عليها؟. يعترف غلنر بأن ثمة مشكلة هنا، لكنه لا يظن أنها يجب أن تؤخذ على محمل الجد. الحقيقة هي أنه مع القبول العالمي بضرورة النزعة الصناعية، لا تنجح كل ثقافة قومية في التغلب على عدم التناسب والنسبوية.

إن المسألة المتعلقة بكيف ننجح في تجاوز النسبوية مثيرة للاهتمام وصعبة، ومن المؤكد أنها لن تحل هنا. فما هو وثيق الصلة بالموضوع، مع ذلك، هو أن ننجح بشكل أو بآخر في التغلب عليها، ألا نكون محبوسين بشكل يائس ضمن مجموعة من الشرانق الثقافية ومعاييرها، ولبعض الأسباب الواضحة جدًا (الأسس المعرفية والإنتاجية المشتركة والتواصل بين الاجتماعي الزائد بشكل كبير) يمكن أن نتوقع أن يكون الإنسان الصناعي الكامل حتى أقل ارتهانا لثقافته المحلية مما كان سلفه الزراعي[13].

بعبارة أخرى، إن الفكر القومي لا يطرح أي مشاكل خاصة على الإبستمولوجيا أو الفلسفة السياسية. فكل مشاكله يمكن اختزالها إلى المتطلبات السوسيولوجية للمجتمع الصناعي الذي توفر هيمنتُه الشاملةُ السياقَ لفهم القومية.

في الحقيقة، باللجوء إلى علم الاجتماع، يمكن للعقلاني الليبرالي أولاً أن يعرِّف الشروط الصعبة التي يتعين في ظلها على أمم العالم الفقيرة والمضطهَدَة أن تكافح لتحقيق القيم العالمية للعقل والحرية والتقدم التي تعلمت هذه الأمم أخيرًا أن تعزها، ومن ثم يفهم تلك الشروط فهمًا 'تعاطفيًا'. ثمة، لسوء الحظ، تأخر تاريخي كبير يجب استدراكه. إن معرفة التخلف ليست مريحة أبدًا. وتكون حتى أكثر إزعاجًا عندما تعني إزالته تصالحًا مع ثقافة

غريبة. لكن هذا هو المصير التاريخي للأمم المتخلفة. إذ لا يمكن أن يكون ثمة أي ميزة، كما يوبخ بلامتناز بلطف 'نقاد القومية الغربيين'، في التعبير عن الاشمئزاز من إخفاقات هذه الشعوب المتخلفة. 'في عالم هيمن فيه الأقوياء والأغنياء على الشعوب الفقيرة والضعيفة واستغلوها، وفي عالم يعد فيه الاستقلال علامة على الكرامة والكفاية والمقدرة على العيش كما يليق بالكائنات البشرية، في عالم كهذا، يكون هذا النوع من القومية رد الفعل الحتمي للفقراء والضعفاء[14].

(2)

سيقول ناقد غير تائب للقومية، مثل إيلي خدوري: إنه شعور بالإثم، سخط، وانفعال أخلاقي؛ مشاعر بالذنب قوية ومزعجة[15]. هذا الاتهام الذاتي عديم الرحمة نشره في السنوات الأخيرة وكلاء الدعاية الأوربيين، وجمهورهم، المتحمس دائمًا لأن يكون عادلاً ومراعيًا لضحايا الظلم، قد قبل التهمة من دون احتجاج. إن فكرة كون القومية بحد ذاتها محاولة منطقية وخجولة من شعوب العالم الضعيفة والفقيرة لتحقيق الاستقلال والحرية، زائفة على نحو يمكن إثباته. فالقومية، كإيديولوجيا، هي لاعقلانية وضيقة ومكروهة وتدميرية. إنها ليست نتاجًا أصيلاً لأي من الحضارات اللاأوربية التي تدعي، في كل حالة بعينها، إنها إرثها الكلاسيكي. إنها، بالكامل، بضاعة أوربية مصدَّرة إلى بقية العالم. إنها أيضًا إحدى أثمن صادرات أوربة، لأنها ليست ابنة العقل أو الحرية، بل ابنة نقيضهما: ابنة الرومانطيقية المتحمسة، ابنة المسيحانية السياسية التي تكون نتيجتها الحتمية إلغاء الحرية.

إن إتهام خدوري للقومية اتهام قاس، وكان من العسير على المدافعين الليبراليين عن المذهب أن يعرضوا مرافعتهم ضده. بالطبع، إن صنف

خدوري الخاص به من السياسة المحافظة، الأرض التي أطلق منها هجومه القوي، يمكن نبذه بسهولة بوصفه قديمًا وعديم الصلة. إنه، على سبيل المثال، يعلن إيمانه بالإنصاف والنبل الجوهريين للمبادئ الحقيقية للإمبراطورية. فهو يؤمن بأن الحاكمين والمحكومين 'نوعان مختلفان من البشر'، ويكون ذلك الأكثر عونًا للنظام السياسي عندما تُصانُ تلك الفوارق على نحو واضح. إنه يؤمن بأسلوب من السياسة تُبقى فيه العواطف والانفعالات عند الحد الأدنى، ولا تُمنحُ فيه المصالحُ الشكلَ الخادعَ للمبادئ الأخلاقية، ولا يتم فيه التفاهم على الحُكم عن طريق الاتجاهات المتقلبة للاستفتاء العام. هذه الأفكار قد تبدو طريفة أو غريبة وذلك تبعًا لتذوق المرء الخاص لمثل هذه الحِكَم القديمة. لكن يمكن صرف النظر عنها بسهولة تامة.

لماذا، إذًا، السجال المستمر مع خدوري، والدفاع المتردد، شبه الجبان، عن قضية الليبرالي؟. يعترض أنطُني سْمِث، مثلا، على وصف خدوري تبعات القومية بأنها سوء تمثُّل أحادي الجانب[16]. فهو يتغاضى عن 'ميزات الإحياءات القومية وبركاتها': دفورياك وشوبان، على سبيل المثال، أو سيزار، وسنغور وعبده وطاغور. لقد كان للقومية في أغلب الأحيان تأثير مؤنسِن ومُحَضِّر كبير. وعلاوة على ذلك، فمن المضلل أن نصور السياسة القومية على أنها مجرد تآمر سري وإرهاب أو عدمية وشمولية.

لا يجادل أحد في أن هذه كانت سمات لبعض القوميات . . لكن من الإنصاف فقط أن نتذكر الأوضاع القصوى التي كانت تعمل فيها . . إذ ينسى خدوري استعمالات القومية في البلدان النامية، الطريقة التي يمكنها فيها أن تشرعن الأنظمة الجديدة الراغبة في صون الاستقرار السياسي وإبقاء السكان المنقسمين تحت جهاز واحد وقابل للحياة. إنه ينسى أيضًا أمثلة القومية التي توافر زخمًا للإصلاحات الدستورية،

كما في الهند أو تركيا العثمانية، ناهيك عن استعمالاتها في شرعنة التغيير الاجتماعي والتحديث الشاملين . . .

هذا، بالطبع، رد ضعيف إلى حد ما، متنازلاً منذ البدء عن قدر كبير من الأرض التجريبية: فهو 'لا يجادل في أن هذه كانت سمات لبعض القوميات . .'، وليس كلها. ثم يتابع سْمِث إنشاء قضية يمكن الدفاع عنها عن طريق الإعلان عن 'مذهب نواة للقومية'، هو، في حد ذاته 'ناقص'، و'متقلقل'، لكنه قابل للإكمال عن طريق نظريات 'خصوصية/ specific' يمكن أن تشمل مجموعات خاصة من حالات تجريبية لحركات تدعى تقليديًا قومية. إن المذهب النواة 'يدمج ثلاثة مُثُل: تقرير المصير الجماعي للشعب، التعبير عن الشخصية القومية والفردية، وأخيرًا التقسيم العمودي للعالم إلى أمم فريدة، تساهم كل واحدة بعبقريتها الخاصة في الرأسمال المشترك للبشرية'[17]. هذا المذهب، في حد ذاته، يمكن عده 'كتطبيق ليس غير معقول لمبادئ [عصر] التنوير على تعقيدات السياسة الحديثة والمجتمعات الحديثة . . إنه يشكل شرطًا ضروريًا للبحث عن شروط واقعية للحرية والمساواة، ناهيك عن الديموقراطية، في عالم مقسم مسبقًا'[18]. أما عن النظريات 'الخصوصية' الضرورية بشكل إضافي لتشمل الحالات الخاصة الكثيرة من الحركات القومية، فيؤكد سْمِث أنها نتاجات لظروف تاريخية معينة ولذلك فهي 'منوعة أخلاقيًا إلى درجة عالية'، وسيكون من الخطأ أن نجد نَسَبًا تبسيطيًا (simpliste) لكل هذه التمظهرات الملموسة يردها إلى التأثيرات غير الموسَّطة (unmediated) للقومية.

هكذا تُحال مشكلة الحالات 'الخصوصية'، أو بالأحرى 'المنحرفة'، إلى حقل الطارئ تاريخيًا، لتفسر بنظرية سوسيولوجية مناسبة، وبالتالي لا

تتطلب دفاعًا أخلاقيًا. ومع ذلك، فإن المذهب النواة يؤكد زعمًا أخلاقيًا، مؤلفًا من ثلاثة أجزاء منفصلة لكنها متصلة: تقرير المصير، والتعبير عن الشخصية القومية، وكل أمة تساهم بعبقريتها الخاصة في الرأسمال المشترك للبشرية. هذه هي الكيفية التي تُصالح بها المطالبة المشاكسة غالبًا بالاستقلال القومي مع مثالي الحرية والأخوة العالميتين. لكن بحصر هذا التطبيق لمبادئ التنوير على شروط السياسة الحديثة، على المدافع الليبرالي عن القومية دفاعًا ثابتًا أن يوقع نفسه مباشرة في يد خدوري، لأن هذا التعيين ينبغي أن يكون في ضوء فكرة التقدم، وانتشار العلم والعقلانية، والتحديث والتصنيع، وربما المساواة والديموقراطية أيضًا. وسيدمر هذا على الفور الزعم الأخلاقي الأساس 'للمذهب النواة' للقومية، أي استقلال وعي الذات القومي.

الآن يمكن لخدوري أن يجيب بالبدء من الجملة الأولى من كتابه: ' القومية مذهب اختُرِعَ في أوربة في بداية القرن التاسع عشر'[19]. إن كل جزء من المذهب القومي، كما سيجادل، يمكن فصله وإظهار أنه قد اشتق من نوع ما من الفكر الأوربي. إنه غريب كليًا عن العالم غير الأوربي: 'فهو ليس شيئًا من طبيعة هذه المناطق ولا هو نزوع لا يقاوم للروح البشرية في كل مكان، بل بالأحرى شيء مستورد من أوربة موسوم على نحو واضح بعلامة منشئه[20]'. باختصار، إن الفكر القومي، وفقا للعالم غير الأوربي، لا يشكل خطابًا مستقلاً.

حالما يتم التسليم بذاك الموقف، يمكن لخدوري أن يطلق الوابل تلو الآخر من القذائف الموجهة إلى المزاعم الزائفة بوجود مذهب ليبرالي للقومية. إن الحجة القائلة إن الثقافة، وعلى نحو أكثر تحديدًا، اللغة، تُعرِّف الأمة على نحو فريد، هي من اختراع الكُتَّاب الأوربيين في القرن التاسع عشر، وخصوصًا هردر وشليغل وفيخته وشلايرماخر،

قد تبناها لاحقًا مثقفو الشرق القوميون. والتشديد، مرة أخرى، على التاريخ بوصفه نمطًا متميزًا من الفكر يمكن فيه تمثيل حياة الأمة وتجريبها في الواقع هو أيضًا ابتكار أوربي تم استيعابه لاحقًا في الحياة الفكرية للقوميات الجديدة. 'المذهب القومي . . يقضي بأنه كما توجد الأمم، كذلك يجب على الأمم بالتعريف أن تمتلك ماضيًا'[21]. وهكذا فإن كل قومية قد اخترعت ماضيًا للأمة؛ كل قومية تتكلم عبر خطاب، 'تاريخي في شكله لكنه تسويغي في جوهره'، تزعم أنه يثبت نهوض نبوغها الخاص وتقدمه وازدهاره. إن النمط الفكري الأوربي الحديث يقضي ليس فقط بأن الأمة يجب أن تمتلك ماضيًا، بل يطالب أيضًا بأن تمتلك مستقبلاً. إذا آمنتَ بالتقدم التاريخي للإنسان، فإنه يبشر بذلك، ولن يخذلك التاريخ. إن فكرة التقدم، وهي مرة أخرى اختراع أوربي، 'طبعة مُعَلْمَنة ومحترمة من العصر الألفي القروسطي'[22]. إنها تتماشى مع أسلوب ألفي متطرف من السياسة، الذي حظي بالاحترام في كل أنحاء العالم في الأعوام التالية للثورة الفرنسية. 'هذه النزعة التحسُّنية (meliorism) المسعورة، التي طالما كان شكلها الديني مقموعًا وسيئ السمعة، أصبح شكلها العلماني التيار السائد من التراث السياسي لأوربة أولاً ومن ثم للعالم كله'[23]. إن الكراهية التي يلاحظها المرء غالبًا في الإحياءات القومية في آسية وإفريقية، والرفض الظاهري للأشياء الغربية، ليست في الواقع رفضًا على الإطلاق. إنها جزء لا يتجزأ من هذا الأسلوب المتطرف من السياسة، حيث سيستخدم قادة الثورة أي وسيلة متاحة لبلوغ أهدافهم، بما في ذلك 'التلاعب الواعي والمتعمد بما هو، في نظرهم، خرافة بدائية'[24]. هكذا، عندما يمجد بيبين تشاندرا بال (Bipin Chandra Pal) كالي، ربة التدمير الداكنة ذات إكليل من

الرؤوس البشرية حول عنقها، والدم يقطر من الرؤوس المقطوعة، يكون 'في متوالية تبدأ من اقتران الفضيلة والرعب لدى روبسبير'. '. . المنبع الرئيس للقومية في آسية وإفريقية هو النزعة الألفية العلمانية ذاتها التي نشأت وتطورت في أوربة والتي أُخضع فيها المجتمع لإرادة حفنة من الحلميين (visionaries) الذين عليهم، لكي يحققوا رؤيتهم، أن يدمروا كل الحواجز بين الخاص والعام[25]. مع ذلك، ثمة عنصر آخر من هذا الأسلوب المتطرف من السياسة مستورد من أوربة هو 'المغالطة المحزنة'، المعروفة والمبرهنة بوصفها زائفة في النصوص الكلاسيكية حول السلطة في كل حضارة غير أوربية، التي تجزم بأن 'الحكومة هي الرعايا أنفسهم، ولحمها هو لحمهم . . وأن.. أهداف الحكومة ومصالحها هي الأهداف والمصالح نفسها التي يعمل ويكافح المحكومون من أجلها[26]'. إن المطالبين الجدد بالسلطة في أمم آسية وإفريقية يستخدمون هذه المغالطة على نحو دائم ومربح في 'بلاغة القلب'، وهي خطاب حماسي، مشبوب العاطفة، رومانسي وزائف على نحو متأصل.

'الاستياء ونفاد الصبر، وفساد الأغنياء وفضيلة الفقراء، والخلاص عبر العنف، والحكم القادم للحب الكوني':[27] تلك هي عناصر الفكر القومي. كل واحد منها على حدة استيراد من أوربة، مثل المطبعة والمذياع والتلفاز. فالمعارضة القومية للحكم الأوربي يدفعها الإيمان بنظرية. مع ذلك فإن النظرية ذاتها، وفي الواقع موقف الإيمان بنظرية، هبتا أوربة لبقية العالم. لقد بدأت القومية تؤكد تحررها من الهيمنة الأوربية. لكنها في تصورها لمشروعها بالذات تبقى أسيرة للقوالب الفكرية الأوربية السائدة.

(3)

ليست الجملة الأخيرة في الواقع إعادة صياغة لخدوري، لأنه لا يطرح المشكلة بهذه المفردات. لكنها ستكون تضمينًا منطقيًا لنقده لمذهب القومية الليبرالي لو وضعت في سياق مشكلة نظرية مختلفة. إن ما لا يراها خدوري، ولا يعترف بها خصومه، هي التضمينات البعيدة المدى للحجة القائلة إن الفكر القومي لا يؤلف، وفي الواقع لا يمكنه أن يؤلف، خطابًا مستقلاً. إذ يستخدم خدوري الحجة فقط كعصا مناسبة ليضرب بها الليبراليين، بإظهار أن القومية محاولة غير أصيلة ومضلّلة لبلوغ مُثُل خادعة لا يمكن بلوغها أبدًا وأن نتيجتها الوحيدة العنف والتدمير والاستبداد. أما الليبرالي، من الناحية الأخرى، فيمكنه أن يعترض، على نحو قابل للتسويغ تمامًا، بأن هذا التوصيف للقومية بأنها شيئ لاعقلاني ولاليبرالي غير مسوغ. ثم يشير إلى الشروط الاجتماعية التاريخية المحددة التي تقع فيها معظم هذه الحركات القومية ويقترح أن يتبنى المرء رؤية خيرية ويحاول فهم هذه الحركات بوصفها محاولات شبه عقلانية تبذل في ظل شروط صعبة للنضال من أجل مثالي التنوير والتقدم المقبولين عالميًا اليوم. فإذا كانت الشروط صحيحة، فثمة مبرر كاف للاعتقاد بأن هذه القوميات ستنجح في إيجاد طريقها نحو ذاك الهدف. إن الليبرالي، العقلاني، بعبارة أخرى، يرفض طرح عدم استقلال الخطاب القومي كمشكلة نظرية.

في الواقع، وببساطة، إن رؤية عصر التنوير للعقلانية والتقدم والقيم التاريخية المدخرة في تلك الرؤية إنما يتقاسمها كلا الطرفين المتنازعين. لكن انطلاقًا من هذه المقدمة يجادل المحافظون، سواء بشكل صريح مثل خدوري، أو في شكل بنية أكثر تسترًا من الفرضيات كما في قدر كبير من التأريخ الأوربي عن الحركات القومية في العالم الاستعماري، الذي يراها

كاجتماع لفصائل، وعلاقات أسياد وزبانية (patron client)، وولاءات تقليدية في إهاب تنظيمات سياسية حديثة . . إلخ، تكون الشعوب غير الأوربية غير قادرة ثقافيًا على اكتساب قيم عصر التنوير. يؤكد الليبراليون، من الناحية الأخرى، أن هذه السمات اللاعقلانية والارتدادية ليست سوى بقايا متبقية من الماضي، وأن هذه البلدان أيضًا منغمسة في مهمة التحديث التاريخية، وحالما تزول الشروط المعيقة للتقدم لا يوجد أي مسوغ لئلا تباشر أيضًا في الاقتراب من القيم التي جعلت الغرب كما هو اليوم. لكن أيًا من الطرفين لا يستطيع طرح المشكلة في شكل يمكن فيه طرح السؤال: لماذا لا تمتلك البلدان غير الأوربية أي بديل تاريخي سوى أن تحاول الاقتراب من الخصائص المفترضة للحداثة عندما تعني سيرورة الاقتراب ذاتها إخضاعها المستمر في ظل نظام عالمي لا يفعل شيئا سوى أن يحدد لها مهامها التي لا تمتلك أي سيطرة عليها؟.

سأجادل الآن في أنه من غير الممكن أن نطرح هذه المشكلة النظرية ضمن نطاق الفكر البرجوازي- العقلاني، سواء أكان محافظًا أو ليبراليًا. لأن طرحها هو وضع الفكر نفسه، بما في ذلك الفكر الذي يكون عقلانيًا وعلميًا بشكل مفترض، ضمن خطاب السلطة. إنه مساءلة لعالمية ذاك الفكر و'بديهيته' وسيادته، الذهاب إلى جذوره وبالتالي نقده جذريًا. إنه رفع لإمكانية ألا يكون بإمكان الجبروت العسكري أو القوة الاقتصادية فقط، بل الفكر ذاته، أن يسود ويُخضِع. إنه مقاربة حقل الخطاب، التاريخي والفلسفي والعلمي، بوصفه ساحة معركة للسلطة السياسية.

من منظور كهذا، تصبح مشكلة الفكر القومي التمظهر الخاص لمشكلة أعم بكثير، أي مشكلة التصور البرجوازي ـ العقلاني للمعرفة، المكرس في فترة مابعد عصر التنوير من التاريخ الفكري الأوربي، بوصفه الأساس الأخلاقي

والمعرفي (الإبستمي) لإطار عالمي مفترض للفكر يؤبد الهيمنة الاستعمارية، بالمعنى الحقيقي وليس المجازي فقط. إنه إطار من المعرفة التي تدعي عالميتها الخاصة بها. وشرعيته، كما يعلن، مستقلة عن الثقافات. إن الفكر القومي، بموافقته على أن يصبح 'حديثًا'، إنما يقبل زعم عالمية هذا الإطار 'الحديث' للمعرفة. ومع ذلك فهو يؤكد الهوية المستقلة للثقافة القومية. وهكذا فهو في الوقت نفسه يرفض الهيمنة المعرفية والأخلاقية، لثقافة دخيلة ويقبلها . فهل المعرفة، إذًا، مستقلة عن الثقافات؟. إذا لم تكن كذلك، هل يمكن أن توجد معرفة مستقلة عن السلطة؟. إن طرح المشكلة هكذا هو توضيع المعرفة ذاتها ضمن جدل (ديالكتيك) يربط الثقافة بالسلطة.

لكي نظهر عمومية هذه المشكلة على نحو أوضح، سيكون جديرًا بنا في هذه الأثناء أن نستطرد في سجال حديث حول المنزلة المعرفية للأنثروبولوجيا بوصفها علم الفهم عبر الثقافات[28]. تطرح المشكلة على النحو الأكثر حدة ضمن حقل الأنثروبولوجيا لأن هنا، على حد تعبير أحد المشاركين في السجال، 'يصمم العالم على نحو واع على فهم ثقافة ليست ثقافته[29]'. على الأنثروبولوجي، بالنتيجة، أن يجيب عن سؤال ما إذا كانت اختلافات الثقافات تؤثر في الإدراك (cognition)، وبأي طرق.

إن المشكلة الأكثر ألفة التي يواجهها الأنثروبولوجي الغربي عندما يحاول فهم الثقافات غير الغربية هي أن المعتقدات التي تحملها شعوب أخرى غير عقلانية وزائفة بشكل واضح عند الحكم عليها بلغة المعايير الغربية للعقلانية أو الحقيقة. عندئذ يبرز السؤال: كيف للمرء أن يفسر حقيقة أن الأعداد الكبيرة من الناس يحملون جمعيًا معتقدات زائفة؟. هل من الإنصاف، أو هل من المشروع، أو الصحيح، أن نبدأ بتسمية مثل هذه المعتقدات زائفة ومن ثم نحاول أن نكتشف لماذا؟، أو كيف، تُحمل هذه المعتقدات اللاعقلانية

بشكل جماعي؟. ألن ينطوي ذلك على محاباة للمركزية الإثنية؟. لقد تم اقتراح بضعة أجوبة بديلة على هذا السؤال. يسعى أحد هذه الأجوبة إلى تطبيق ما يدعى 'مبدأ الإحسان'، المشتق من اقتراح تقدم به الفيلسوف دُنلد دفدسن[30] (D. Davidson) يرى أننا عندما نواجه بمجموعات كبيرة من المعتقدات الجماعية التي تبدو ظاهريًا زائفة بمعاييرنا للعقلانية، ينبغي أن نكون محسنين في تفسيرنا و'نسلم بأن معظم المعتقدات صحيح'. من بين مجموعة التفسيرات البديلة لهذه المعتقدات، إذًا، ينبغي علينا (في هذه الحالة، ينبغي على الأنثروبولوجي) أن نختار التفسير الذي يجعل أكبر عدد ممكن من المعتقدات صحيحًا؛ أي، ينبغي على استراتيجية التفسير أن تزيد إلى مساحة الاتفاق إلى الحد الأعظمي بين الأنثروبولوجي والشعب الذي يدرسه. الفرضية الأساس هي، بالطبع، أن التفسير لا يصبح ممكنًا إلا عندما توجد مثل هذه المساحة من الاتفاق.

الحجة الذرائعية (البراغماتية) لصالح هذا المبدأ هي أنه حتى عندما تبدو ثقافات أخرى شاسعة الاختلاف عن ثقافتنا، فإن مبدأ الإحسان يمكنه أن يجعل مساحات كبيرة منها مفتوحة للتفسير بلغة الظروف الاجتماعية المحددة التي يعيش فيها الناس، خصوصًا في منطقة المعتقدات التي تشكل النشاط العملي. السبب هو أنه من غير المحتمل جدًا لأي جماعة ذات سيرورة اجتماعية متواصلة أن يوجه نشاطاتها العملية اليومية خطأٌ جماعي كبير. لذلك، ثمة سبب وجيه، أو هكذا يُعتقد، للظن بأن مبدأ الإحسان (أو تنويعاته مثل 'مبدأ الإنسانية'[31]) يمكن أن يثمر نتائج مرضية تمامًا، على الأقل في مناطق الفهم عبر الثقافات التي تنطوي على نشاط عملي.

لقد لاحظنا سابقا التوازيات بين السجالات حول القومية وهذا السجال حول الأنثروبولوجيا، بما في ذلك غزارة عواطف ليبرالية على نحو فاتن

مثل 'الإحسان' و'الإنسانية'. إن المشكلة في هذين المبدأين هي، قبل كل شيء، تحديد ما يعنيه التوصيف الكافي للظروف الاجتماعية التي تعيش فيها الجماعة. فهل يمكن القيام بذلك؟ ثانيًا، هل يمكننا تعريف المحصلات المعينة التي تتمناها الجماعة عندما تنخرط في أفعال معينة، حيث يمكننا أن نحكم ما إذا كانت تلك الأفعال، أو المعتقدات التي تشي بها، عقلانية أم لا؟. لا يبدو معظم علماء الأنثوبولوجيا الممارسين أنهم يعتقدون أن أيًا من هذين [العملين] ممكن بسهولة. لذلك فالاتجاهات السائدة في هذا الحقل المعرفي لا تقر صراحة بأي من هذين المبدأين. بدلاً من ذلك، تميل إلى رفض أي بحث عن أي عقلانية أو ادعاء أنه يمكن أن توجد عدة عقلانيات بديلة.

ثمة مقاربة نافذة، تؤكد عدم صلة العقلانية بالفهم عبر الثقافات، هي الوظيفانية (functionalism). هنا موضوع الفهم ليس أن نحكم على معتقدات أو أفعال معينة إذا كانت عقلانية أو لا، بل أن نكتشف بأي طرق تساهم في قيام المنظومة الاجتماعية ككل بوظائفها وفي استمرارها. هكذا، سواء كانت أفعالاً معينة قابلة للفهم أو لا بلغة الأهداف المعلنة التي تؤدى [الأفعال] لأجلها، فإن أداءها المستمر ما زال من الممكن تفسيره على نحو مرض بلغة التبعات (ربما غير المقصودة) لتلك الأفعال التي تعزز صون المنظومة الاجتماعية.

المقاربة الأنثروبولوجية الثانية التي تنكر أيضًا جدوى البحث عن شروح عقلانية للسلوك هي المقاربة التي تزعم أن السلوك الغريب ظاهريًا ينبغي تفسيره بوصفه أفعالاً رمزية: ينبغي التماس معناها بلغة مكانتها ضمن نسق رمزي كامل، يمكن أن تكون بنيته الأساس أيضًا كامنة في الوعي، ينظم به إدراك الإنسان للطبيعة ولعلاقته بالطبيعة وبالبشر الآخرين. إن مهمة الأنثروبولوجي هي أن يكتشف هذه البنية الكامنة للنظام الرمزي، الذي

يجعل من ثم معتقدات أو أفعال معينة ذات معنى لمعتقدات أو أفعال أخرى ضمن ذاك النظام.

أثيرت مشاكل جوهرية كثيرة حول صحة كل من التفسيرين الوظيفي والرمزي (البنيوي) وجدواهما في الأنثروبولوجيا، لكن هذين التفسيرين لا داعي لأن يشغلاننا هنا، فنحن مهتمون أكثر بما لدى 'العقلانيين' لقوله عن هاتين المقاربتين. فحجتهم الرئيسة هي أن كلاً من الوظيفية والرمزية تلتفان على السؤال الحاسم: لماذا يستمر الناس في الإيمان بمعتقدات تبدو لنا زائفة على نحو واضح؟. بعبارة أخرى، ما أسباب تصرفهم بهذه الطريقة العبثية ظاهريًا؟. وإذا كان بالإمكان رد هذه الأسباب بالفعل إلى الظروف الاجتماعية المحددة التي يؤمن فيها بالمعتقدات، وليس مجرد شرحها بالإحالة إلى المتطلبات الوظيفية لمنظومة اجتماعية أو المنطق الداخلي للنظام الرمزي، عندئذ لماذا لا ينبغي أن نكون مبررين في الإصرار على المنزلة المعرفية العليا لمحكات العقلانية العلمية ومحاولة تفسير ثقافات أخرى من ذاك الموقع المعرفي؟.

هنا يوجد انقسام واضح ضمن المعسكر العقلاني، لأن إحدى الجماعات ردت بأن ما يبدو لنا مسوغًا مفهومًا للتصرف قد لا يبدو كذلك لجماعات أخرى. هذا معناه، مع أن أفعال الآخرين قد لا تبدو معقولة لنا، فإنها قد تبدو معقولة تمامًا وفقًا لمعايير مختلفة كليًا للمعقولية. عندئذ يكون التوكيد الجذري هو: إن المفهوم العام للمعقولية قد لا يكون عابرًا للثقافات؛ فالثقافات الأخرى قد تكون لها معاييرها الخاصة بها للمعقولية، وهي صحيحة بالقدر نفسه لأنها غير قابلة للقياس بالمقياس نفسه. بمحاولة الحكم على الثقافات الأخرى وفقًا لمعاييرنا للمعقولية وإعلانها غير معقولة، إنما نكون مركزيين إثنيين (ethnocentric) على نحو لا يمكن تسويغه، لأنه لا يوجد معيار واحد

صحيح عابر ثقافيًا للمعقولية: فالمعقولية نسبية.

الآن، يمكن أن توجد حجة قوية للنسبوية تصر على أن كل ثقافة يمكن أن يكون لها مخططها المقولي المميز الخاص بها لترتيب الواقع ومنظومة منطقها المميزة الخاصة بها التي من شأنها أن تجعل المعتقدات التي يؤمن بها الناس الذين يعيشون في [ظل] تلك الثقافة غير متناسبة كليًا مع المعتقدات التي يؤمن بها في ثقافات أخرى. هذا، بالطبع، سيبطل أي محاولات للفهم العابر للثقافات، لأن أي تفسير من خارج الثقافة لن يكون مسوغًا. ومع ذلك، تعتمد الحجة أيضًا اعتمادًا حاسمًا على كوننا قادرين على تحديد الحدود المعرفية للثقافة، وهذا ليس إجراء مستقيمًا بأي شكل من الأشكال. إذا كانت منظومة الفكر لثقافة مختلفة في الواقع على نحو غير قابل للقياس عن منظومات الفكر لثقافات أخرى، فلن نمتلك حتى خلفية الإجماع الضروري للاعتراف بالاختلافات. وهذا سيجعل النسبوية غامضة كليًا. زد على ذلك، إن الحجة تنطبق ليس فقط على حالات الحكم على الثقافات من الخارج. فإذا كانت الحدود المعرفية للثقافات غير محددة، فلا يمكننا أن نعرف معرفة موثوقة ما إذا كنا داخل ثقافة أو خارجها عندما نحاول تفسيرها. بعبارة أخرى، إن الموقف النسبوي الصارم يتعين أن يكون مستندًا إلى تصور كلياني (holistic) للثقافات من شأنه أن يجعل أي نوع من التفسير، سواء من داخل الثقافة أو من خارجها، مستحيلاً، لأن تصورنا الخاص بنا للخارطة المعرفية الكاملة لثقافة؛ حتى التي ننتمي إليها، لا يمكن إلا أن يكون جزئيًا، وفي كثير من الجوانب، خاصًا على نحو فردي.

لكن معظم الذين جادلوا دفاعًا عن موقف 'نسبوي' في مسألة الفهم العابر للثقافات لا يبدو أنهم يؤيدون مثل هذا التفسير القوي لحالتهم. وما يثير الفضول على نحو كاف، أن كثيرًا من الذين يعتقدون أن الموقف الفلسفي

النسبوي الصارم سوف يدمر أي أساس قابل للحياة لأجل فهم علمي للمجتمع، يصرون أيضًا على أن الحالة النسبوية المفسرة تفسيرًا ضعيفًا، كأساس لأجل فهم تعاطفي وتخيلي للثقافات الأخرى، تنطق بكثير من الأشياء الهامة حول ميثودولوجيا غير مركزية إثنية وغير عقائدية للعلوم الاجتماعية. إننا نعود، كما يبدو، إلى نوع ما من 'مبدأ الإحسان'، كيفما كانت طريقة صياغته.

هذا يتركنا مع رؤية للسجال تنطوي على مفارقة إلى حد ما. فالحجة 'النسبوية' تنشأ في نقد للمناهج 'العقلانية' للتفسير يكون الهجوم الرئيس فيه موجهًا ضد مزاعم الصحة الشاملة المبالغ فيها لصالح تلك المعايير لتقييم المعتقدات الاجتماعية التي تكون خاصة فقط بالمجتمع الصناعي الحديث في الغرب. لذا 'النسبوي' يتهم 'العقلاني' بحمل رؤية جوهرانية لثقافته الخاصة تكون نتيجتها أنه يستخدم عناصر من منظومة معتقداته للحكم على المعتقدات المحمولة في ثقافات أخرى ويعلن الأخيرة، صراحة أو ضمنًا، خاطئة أو أدنى مرتبة، متجاهلاً حقيقة أن معتقداته الخاصة هي نتاج سياق اجتماعي تاريخي محدد يكون مختلفًا عن سياقات الثقافات الأخرى. وهذا يشكل الانحياز المركزي الإثني غير المسوغ في المحاولات 'العقلانية' للفهم العابر للثقافات. ومن الناحية الأخرى، يجادل 'غير النسبوي' في أن النسبوية ذاتها، حتى الآن بقدر ما يمكنها أن تزعم وجود أساس فلسفي مميز، تستند إلى تصور جوهراني للثقافات يعمل ضد شرعية أي مسعى علمي للفهم العابر للثقافات. إن كل جانب، كما يبدو، يخلص إلى اتهام الآخر بالجريمة نفسها: الجوهرانية اللاتاريخية[32] (ahistorical essentialism).

سأجادل في أن هذا الوضع المفارق هو في الحقيقة انعكاس دقيق للمقدمات الفلسفية غير المنطقية التي أجري عليها السجال في العلم الاجتماعي الأنغلوأمريكي. فقد كانت الجوهرانية الثقافية وثيقة الصلة بالطريقة ذاتها التي تطورت بها علوم المجتمع في الغرب في حقبة مابعد عصر التنوير، على الأقل منذ أوائل القرن التاسع عشر. إنها جوهرانية أعمق جذورًا بكثير من الغطرسة الثقافية الواضحة للأنثروبولوجيا الاستعمارية أو وصفات السياسة غير الملائمة لنظرية التحديث الفيبرية الجديدة (neo-Weberian). إنها في الواقع مظهر من مظاهر رؤية ما بعد عصر التنوير للعالم تتخذ فيها فكرة المعرفة العقلانية شكلاً محددًا جدًا. تصبح علوم الطبيعة الأنموذج الإرشادي لكل المعرفة العقلانية. والخاصية المميزة الأساس لهذه العلوم، كما يتم تصورها الآن، هي علاقتها بفكرة جديدة كليًا عن سيطرة الإنسان على الطبيعة؛ سيرورة مضطردة ومتواصلة لتسخير الطبيعة لخدمة 'المصالح' البشرية. وتوسعًا، يدخل مفهوم عام 'للمصالح' أيضًا في تصور العلوم الجديدة للمجتمع. فالمعرفة العقلانية للمجتمع البشري باتت تنتظم حول مفاهيم مثل الثروة والكفاية الإنتاجية والتقدم، إلخ . . التي تعرَّف كلها بلغة تعزيز بعض 'المصالح' الاجتماعية. مع أن 'المصالح' في المجتمع متنوعة بالضرورة؛ وفي الواقع تكون متطبقة [مقسمة طبقيًا] بلغة علاقات السلطة. بالنتيجة يتم على نحو حاذق تحويل علاقة الذات–الموضوع بين الإنسان والطبيعة، المركزية للتصور الجديد للمجتمع، إلى علاقات بين الإنسان والإنسان، وذلك من خلال التصور 'العقلاني' للمجتمع. هكذا تصبح علوم المجتمع معرفة الذات والآخر. وإذا فُسرت بلغة المعقولية، تصبح بالضرورة أيضًا وسيلة إلى سلطة الذات على الآخر. باختصار، تصبح المعرفة الوسيلة إلى الهيمنة على العالم.

ومع ذلك، ليس المفهوم العام للمعقولية المتضمَن في مشكلة العالمية والنسبوية مشكلة بسيطة من مشاكل العلم الوضعي. إذا كان السؤال هو 'هل المعتقدات التي تحملها فئة معينة من الناس حقيقية أم زائفة؟'، فإن المقاربة المعقولة يبدو أنها الجواب على السؤال بالإحالة إلى الطرائق والإجراءات والنظريات المقبولة حاليًا في الحقل العلمي المعين الذي يرتبط به المعتقد. هكذا، يمكن الإجابة على سؤال ما إذا كانت معتقدات كَلَباري حول الخواص الشافية لأعشاب معينة حقيقية أم لا ضمن المعرفة النظرية التي يوفرها حاليًا العلم الطبي، بما في ذلك اعتبارات التأثيرات النفسية الجسدية للإجراءات المعينة التي تعطى بها العقاقير في مجتمع كَلَباري. على كل، من الواضح أن ليس كل المعتقدات في المجتمع ستقدم إجابة علمية ذات معنى على ما إذا صحيحة أو لا. إذ توجد طائفة كبيرة من المعتقدات التي يقدم من أجلها مقياسا حقيقي/ زائف فهمًا قليلاً بلغة العلم كما نعرفه اليوم. ومع ذلك، إلى حد أن أسئلة من هذا النوع قابلة للإجابة مطلقًا ضمن النظريات العلمية المبرهنة حاليًا، فإن الإثنية أو الثقافة ستكون في المبدأ اعتبارًا عديم الصلة بالموضوع.

لكن، بالإشارة إلى أن الأجوبة على مثل هذه الأسئلة ليست ذات معنى إلا ضمن المناهج أو النظريات العلمية 'المقبولة حاليًت'، أو يمكن أو لا يمكن الإجابة عليها إلا بلغة العالم 'كما نعرفه اليوم'، إنما نقر بتاريخية المناهج العلمية ذاتها؛ حقيقة أنها تستند فقط على الإجماع السائد حاليًا بين العلماء، مع ظل ناقص (penumbra) واسع تكون فيه موضوعات لدرجات متفاوتة من الجدال، أن حتى المناهج المقبولة حاليًا عرضة للتغيير، بما في ذلك التغيرات الأنموذجية الإرشادية [البارادايغمية] من النمط الكوني (Kuhnian)، وأنها أيضًا تتأثر (بفرض أننا غير مستعدين للتمادي إلى حد القول إنها 'تُقرَّر')

بالسيرورات السوسيو-تاريخية في المجتمعات التي تظهر فيها. مرة أخرى، عندما نقول: إنه في الإجابة على أسئلة من هذا النوع، تكون الإثنية أو الثقافة عديمتي الصلة بالموضوع 'في المبدأ'، فإننا نعترف بإمكانية أن هذا قد لا يكون فعلاً هو الحال في كل مرحلة من الممارسة العلمية. فعلى سبيل المثال، يمكن أن توجد مشكلة كبرى في التحديد الدقيق لماهية اعتقاد معين، لأنه قد ينطوي على ممارسة معقدة ولا تخلو من الإشكالية لمحاولة حل لغز معنى ألفاظ معينة أو تصرفات أو سلوك أشخاص معينين. هنا، يمكن عد مسألة الثقافة حاسمة، وسيتعين التخلص من طائفة من المشاكل قبل أن يكون بمقدورنا أن نقول إننا قد عرفنا معتقدًا تحمله زمرة معينة من الأشخاص. لكن هذه هي المشاكل التي تبرز قبل المرحلة التي يمكننا فيها أن نسأل ما إذا كان معتقد ما حقيقيًا أم لا.

الطريقة الثانية التي تصبح بها الإثنية وثيقة الصلة بالتطبيق العلمي إنما تُعنى بالبنية الاجتماعية للبحث العلمي ذاته، في هذه الحالة في البعد الأممي أو البَيْن ثقافي. يمكن المجادلة في أن بنية مفترضة للمهنة العلمية؛ نمط تمويلها، تحديدها لأولويات البحث، اختيارها للمشاكل للاستقصاء وبالتالي، حتمًا، حكمها على ما يشكل وما لا يشكل موضوعًا مشروعًا أو ذو شأن للبحث العلمي، يمكن أن تكون محاباة للغاية بلغة جغرافية وبالتالي ثقافية، حيث أنها تتجاوز أو تتجاهل أو ترفض عقائديًا التبصرات في طبيعة العالم الفيزيائي أو الاجتماعي الذي يمكن أن يكون قد تم تطويره في الثقافات 'اللاعلمية' بشكل مفترض. هذه التبصرات قد تشكل جزءًا من التطبيقات التقانية لأشخاص مختلفين في أجزاء مختلفة من العالم؛ أو من التنظيم التعبيري أو الرمزي لعلاقاتهم بالطبيعة أو علاقات أحدهم بالآخر؛ أو من دلائلهم العملية ما قبل النظرية إلى نشاطات الحياة اليومية؛ أو من فلسفاتهم التأملية

حول طبيعة العالم؛ أو (من يدري؟) من صيغهم النظرية حول السيرورات الفيزيائية أو الاجتماعية المحددة التي تجاوزتها أو تجاهلتها بنية العالم الدولية السائدة حاليًا لأنها كانت مطمورة ضمن منظومات فلسفة تأملية أكبر كانت تعد غير معقولة أو بائدة أو مقيتة أخلاقيًا. بهذا المعنى، لا تؤثر المركزية الإثنية في تطور المعرفة العلمية.

لكن عندما يثير المرء سؤال ما إذا كان الناس في ثقافات أخرى عقلانيين أم لا، فإنه لا يقصد ببساطة ما إذا كانت معتقداتهم صحيحة من منظور النظريات العلمية المقبولة حاليًا. فأي شخص يمتلك حتى قليلاً من الإدراك للمشاكل الفلسفية المتضمنة في الإجابة على السؤال 'هل عبارة كذا وكذا صحيحة علميًا؟' سوف يتحقق من أن المرء يمكنه في حالات نادرة جدًا أن يتوصل إلى جواب واضح على نحو معقول بالإيجاب. لو كان هذا معنى مفهوم المعتقد المعقول، لاختزلت مشكلة المعقولية في النظرية السوسيولوجية إلى مشكلة ذات أهمية دنيا جدًا، لأن معتقدات قليلة جدًا محمولة في مجتمعات في أي مكان في العالم، بما في ذلك العالم الغربي المعاصر، كانت ستصنف، بالتعريف، غير معقولة. لا، فالمعقولية كما يستخدم المفهوم العام في السجالات الحالية، هي أوسع من مجرد الحقيقة العلمية. إذ تُرى على أنها تدمج طريقة معينة للنظر إلى خواص الطبيعة، وتنظيم معرفتنا بتلك الخواص بطريقة معينة متسقة ومتماسكة، واستخدام هذه المعرفة لأجل الميزة التكيفية في مواجهة الطبيعة. إنها علم أخلاق، على حد تعبير ماكس فيبر؛ ولا يهم إن كان أنصار العقلانية المتحمسون لا يتفقون مع تعريفه لمضمونها الدقيق. فالعقلانية تصبح المبدأ المعياري لطريقة معينة في الحياة يقال إنها تعزز طريقة معينة في التفكير، أي العلم. من هنا، يصبح سؤال الثقافة وثيق الصلة بالموضوع.

من المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أن التعريف الأدق للحقيقة العلمية هي الآن محتواة ضمن المفهوم العام الأوسع للعقلانية بوصفها علم أخلاق (ethic). وذلك بقدر ما يُنظر إلى علم أخلاق العقلانية الآن على أنه خاصية مميزة للثقافات 'الموجَّهة علميًا' أو 'الموجَّهة نظريًا'. وهكذا، ببراعة يد مفاهيمية، يُنتحل الامتياز الإبستمي الذي يعزى إلى 'الحقيقة العلمية' من ثقافات بأكملها. ما ينتج هو جوهرانية (essentialism): بعض التشابهات المحددة تاريخيًا بين بعض العناصر في بنية المعتقدات في المجتمع الأوربي وبعض التغيرات، وإن كانت مشهدية، في الشروط التكنو-اقتصادية للإنتاج تُنسب إليها صفة الجواهر التي يقال إنها تميز الثقافات الغربية ككل. إنها جوهرانية، عندما تُفرض على الزمن التاريخي، تُقسم تاريخ المجتمع الأوربي إلى ماقبل تاريخي وتاريخي، وترمي كل ثقافة أخرى من ثقافات العالم في ظلام التقليدية اللاعلمية. في البداية، تتمتع الجوهرانية بامتياز إثني مباشر: تفوق الشعب الأوربي. فيما بعد، تُمنح امتيازًا أخلاقيًا، يشمل كما في نظريات التقدم بعد عصر التنوير، الوضعية، والمنفعية، وعلم الاجتماع الفيبري [نسبة إلى ماكس فيبر]، وفلسفة حياة تقدمية تاريخيًا. وفي النهاية، عندما تحدى انتشار الحركات المعايدة للاستعمار كل هذه المواقع المتمتعة بالامتياز، أصبح الامتياز الإبستمي الحصن الأخير للتفوق العالمي للقيم الثقافية للمجتمعات الصناعية الغربية. إنه امتياز يقر بتوكيد التفوق الثقافي في حين ينكر في الوقت نفسه على نحو مواظب أن تكون له أي علاقة بالتقييمات الثقافية. إن النسبوي أو العقلاني، كل منهما، متحمس لإلغاء الآخر في جذرية موقفه ضد الانحياز المركزي الإثني.

ليس من التفاهة أن نشير هنا إلى أنه في هذا السجال الكامل حول إمكانية الفهم العابر للثقافات، يكون العالم دومًا واحدًا منـا': إنه أنثروبولوجي

غربي، حديث، ومستنير، وواع لذاته (ولا يهم ما جنسيته أو لون بشرته). فموضوعات الدراسة هي الثقافات 'الأخرى'؛ دائمًا غير غربية إذ لا أحد أثار إمكانية فهم 'عقلاني' لنـ'ـا' من فرد من ثقافة 'أخرى'، والمشاكل المصاحبة له، فهم أنثروبولوجيا كَلَباري، فرضًا، للإنسان الأبيض. يمكن المجادلة، بالطبع، في أننا عندما ندرس مشكلة النسبوية، فإنما ندرس العلاقات بين الثقافات في المجرد، ولا يهم إذا عُكست علاقة الذات-الموضوع بين الثقافات الغربية والثقافات غير الغربية: العلاقات ستكون متشاكلة (isomorphic).

لكن الأمر لم يكن كذلك: هذا تحديدًا سبب أننا لا نمتلك، وربما لن نمتلك أبدًا، أنثروبولوجيا كَلَبارية للإنسان الأبيض. وهذا سبب أنه حتى الأنثروبولوجيا الكَلَبارية للكَلَباري سوف تتبنى الشكل التمثيلي نفسه، إن لم تكن الاستنتاجات الجوهرية نفسها، الذي تتبناه أنثروبولوجيا الإنسان الأبيض للكَلَباري. لأن ثمة علاقة سلطة متضمنة في تصور استقلال الثقافات ذاته. هذا هو، في الحقيقة، سبب أن مشكلة الفكر القومي ليست سوى تمظهر خاص لهذه المشكلة الأعم بكثير. إذا كانت القومية تعبر عن نفسها في نوبة انفعال لاعقلاني، فإنها تفعل ذلك لأنها تسعى إلى أن تمثل ذاتها في صورة عصر التنوير وتفشل في القيام بذلك. لأن عصر التنوير نفسه، لكي يؤكد سيادته بوصفه المَثَل الأعلى الكوني، يحتاج إلى آخره. فلو استطاع أن يحقق ذاته في العالم الواقعي بوصفه العالمي حقًا، لكان قد دمر نفسه في الحقيقة. بغض الطرف عن مدى دهشة تساؤل الليبرالي-العقلاني، فإن مكر العقل لم يجد نده في القومية[33]. بالمقابل، فإنه قد أغواها وقبض عليها وأسرها: وهذا هو ما يدور هذا الكتاب حوله.

(4)

حتى الآن جادلت في أن مشاكل المذهب الليبرالي في القومية يمكن ردها إلى سؤال أكثر أساسًا بكثير حول المنزلة الأخلاقية والإبستمية للتصور البرجوازي-العقلاني للتاريخ العالمي. مع ذلك، لا يمكنني أن آمل بتسوية المسألة ببساطة بتسميتها مشكلة المعرفة 'البرجوازية'، لأننا كثيرًا ما نرى نفس الأصناف من المشاكل تظهر في المناقشات الماركسية للقومية أيضًا.

لن أدخل في قضية ما الذي كان على ماركس نفسه أن يقوله حول القومية[34]. مع ذلك، إن ما يمكن قوله على نحو محدد تمامًا عن هذا الموضوع هو أن ماركس في أعماله الخاصة لم ينكب على نحو مباشر أبدًا على القومية كمشكلة نظرية. فالكثير من السجال في هذه المسألة هو حول المعاني الضمنية لمخططه النظري العام، أو حول الاستنتاجات من مختلف التعليقات التي كتبها على الموضوع في أثناء سيرة أدبية وسياسية نشيطة جدًا. فنحن هنا مهتمون أكثر بتفسيرات الماركسية الأكثر تأثيرًا، الموجهة إلى ما باتت تدعى 'المسألة القومية'، وبالأخص مشكلة القومية في العالم غير الأوربي حيث اتخذت شكل خلاصة وافية لـ'المسألة القومية والاستعمارية'.

خضعت المسألة لسجال طويل في الأمميتين الثانية والثالثة[35]. فالمساهمة الأبرز جاءت من لينين الذي سلط الضوء على المسألة المركزية للديموقراطية السياسية بوصفها حجر الأساس للتحليلات الماركسية للقومية، مستنبطًا أفكاره من المشاكل التطبيقية التي تواجه الثورة في إمبراطورية ضخمة متعددة الإثنيات. لقد كان هذا التشديد هو الذي قاده إلى صياغة أطروحته الشهيرة عن حقوق الأمم في تقرير مصيرها[36]. لكن مقترحات لينين لم تكن موجهة نحو بناء أنموذج إرشادي نظري عام لدراسة القومية، وفي هذه الحقبة المضطربة لحركات التحرر القومي منذ الثلاثينيات، استمر الماركسيون يتجادلون حول المسألة.

حاول هوراس ب دِفيز مؤخرًا تلخيص بضع مجادلات من هذه[37]. فهو يقر أيضًا بوجود نمطين من القومية[38]، الأول قومية عصر التنوير التي 'كانت على العموم عقلانية أكثر مما هي عاطفية'، والآخر 'قائم على الثقافة والتراث'، طوره الكتاب الرومانطيقيون الألمان أمثال هردر وفيشته، ويؤكد أن الأمة جماعة طبيعية، ولذلك فهي 'أمر مقدس، أبدي، عضوي، يحمل تسويغًا أعمق من أعمال البشر'. لكن حتى هذا النمط الثاني كان أوربي المنشأ. 'فكرة الأمة هذه، بوصفها تسبق الدولة وتؤدي في النهاية إلى تشكلها كانت فكرة أوربية على نحو واضح جدًا؛ إذ لا صلة لها بمشاكل الأمم المتشكلة حديثًا كمعظم الأمم في إفريقية، حيث سبقت الدولة الأمة وشرطت وجودها برمته[39]'.

ماذا، إذًا، عن القومية (nationalism) في العالم غير الأوربي؟. إن المسألة القومية هنا، بالطبع، مندمجة تاريخيا مع المسألة الاستعمارية. لذلك، كان توكيد الهوية القومية شكلاً من الكفاح ضد الاستغلال الاستعماري. مع أن توكيد القيم الثقافية التقليدية سيكون غالبًا متناقضًا مع شروط التقدم التاريخي. لذلك ثمة مأزق حقيقي: 'ما إذا كنا نعتبر القومية حركة حديثة، وعقلانية، وعِلمانية، أو نشدد على العناصر القومية الأكثر تميزًا، والتي يكون الكثير منها متأسلاً* (atavistic) بصراحة وعديم الصلة بالشروط الحديثة[40]'. لكن بغض الطرف عن مدى كون المأزق منغصًا لأولئك الذين في لجة الصراع، فإن الحصيلة نفسها قد قُررت تاريخيًا. من بين النزعتين الحديثة والتقليدية داخل القومية، فإن 'النزعة التي تنتصر في النهاية هي العنصر المتغرب، المتحدث، لكن ذلك لا يمكن أن يحدث إلا بعد كفاح مديد[41]'.

لذلك لم تكن المسألة اتخاذ موقف أخلاقي بخصوص القومية بحد ذاتها، بل الحكم على تبعاته التاريخية المحتملة. ليست 'القومية، إذًا، في

حد ذاتها، غير عقلانية، لكن يمكن تطبيقها تطبيقًا غير عقلاني. فالقومية التأسلية لا يمكن الحكم عليها بالبطلان؛ فعندما تعد جزءًا من حركة شعب لاستعادة كبريائه واحترامه لذاته، يكون لها جانب تكويني. لكن القومية الشوفينية، العدوانية، القتالية فهي مصدر تهديد ولذلك فهي غير عقلانية من وجهة نظر الإنسانية ككل[42]". كان يتعين النظر إلى القومية في جانبها الأداتي: 'سواء أيدت القومية الحركة العالمية للتقدم التاريخي أو لا'، فهي، كما يقول ديفيز:

> ليست شيئًا، ولا حتى شيئًا مجردًا، بل سيرورة، وسيلة . . فالمرء لا يتخذ موقفًا مع مطرقة أو ضدها، أو فتاحة علب، أو أي وسيلة أخرى. فعندما تستعمل المطرقة لالقتل، فهي بلا شك تكون سلاحًا؛ وعندما تستعمل لبناء بيت، تكون أداة بناءة. فالقومية التي تعد تسويغًا لثقافة معينة تكون حيادية أخلاقيًا؛ وعندما تعد حركة ضد الاضطهاد القومي، يكون لها مضمون أخلاقي ايجابي؛ أما إذا عد وسيلة للعدوان، فهي غير قابلة للدفاع عنها أخلاقيًا[43]".

يمكن أن يكون كتاب ديفيز هذا مثالاً غير دقيق، على نحو خاص، على التفكير الماركسي في موضوع القومية. إذا كان الأمر كذلك، فدعونا نأخذ معالجة للموضوع أحدث عهدًا، وأكثر سفسطة بكل الطرق، ونرى إلى أين توصلنا: لقد وضعت في ذهني كتاب «الجماعات المتخيلة»** لبندكت أندرسن[44]. إن تدخل أندرسن غير تقليدي إلى حد كبير، لأنه، بعيدًا عن اتباع النزعة السائدة في المناقشات الماركسية حول 'المسألة القومية'، التي تمثلها على نحو أنموذجي صيغة ستالين التي يكثر الاستشهاد بها[45]، يرفض 'تعريف' الأمة عن طريق مجموعة من المعايير الخارجية والمجردة. على العكس، إنه يفسد على نحو أساس المخطط الحتمي بتأكيد أن الأمة 'جماعة

سياسية متخيلة'. فهي لا يتم إنتاجها على نحو فريد عن طريق كوكبة متآلفة من حقائق اجتماعية موضوعية معينة؛ بالأحرى، إن الأمة 'تُبتدع' و'تُختلق'.

للوهلة الأولى، قد يبدو ذلك قريبًا تمامًا من موقف إرنست غلنر القائل: 'القومية (nationalism) ليست صحوة الأمم على وعي الذات: إنها تخترع الأمم حيث لا توجد'. لكن أندرسن يسارع إلى تحديد الاختلاف. بحسب غلنر، فإن 'الاختراع' يعني 'التلفيق/ fabrication' و'الزيف/ falsity'، شيئًا من الخداع التاريخي؛ إذ لا يمكنه أن يعد ابتداع الأمة خلقًا حقيقيًا[46]. فما الذي يعنيه 'الاختلاق'؟. دعونا نتابع حجة أندرسن.

تاريخيًا، إن الجماعة السياسية للأمة قد أطاحت 'المنظومات الثقافية' السابقة للجماعة الدينية والمملكة السلالية. وفي السيرورة حَدث 'تغيير أساس' . . في أنماط إدراك العالم، جعل، من الممكن، أكثر من أي شيء آخر، 'ابتداع الأمة[47]. كان 'ائتلاف البروتستانتية ورأسمالية الطباعة' هو الذي حقق هذا التغيير. 'إن ما جعل الجماعات الجديدة، بمعنى ايجابي، قابلة للتخيل هو التفاعل نصف المحظوظ، لكنه انفجاري، بين منظومة إنتاج وعلاقات إنتاجية (الرأسمالية)، تكنولوجيا اتصالات (الطباعة)، وقضاء (fatality) التنوع اللغوي البشري[48]'. إن اللهجات الفردية (idiolects) المنوعة التي لا تعد ولا تحصى في أوربة قبل الطباعة قد 'جمعت، ضمن حدود معرَّفة، في لغات طباعية أقل عددًا بكثير'. كان هذا حاسمًا لنشوء الوعي القومي لأن اللغات الطباعية خلقت 'حقولاً موحدة للتبادل والاتصالات' تحت اللاتينية وفوق اللغات العامية المحكية، ومنحت ثباتًا جديدًا للغة، وخلقت أنواعًا جديدة من لغات السلطة'، بما أن بعض اللهجات كانت أقرب إلى اللغات الطباعية وطغت عليها في حين بقيت الأخرى لهجات لأنها لم تتمكن من الإصرار على شكلها الطباعي الخاص بها.

تاريخيًا مرة أخرى، نشأت ثلاثة أنماط أو 'نماذج' متميزة من القومية. فقد بُنيت 'قومية الكريول/ Creole nationalism' [الأمريكيين من أصل أوربي - الناشر] للأمريكتين على طموحات الطبقات التي صنفت مصالحها الاقتصادية ضد الحاضرة الإمبراطورية [المتروبول]. وقامت أيضًا على أفكار ليبرالية وتنويرية من أوربة قدمت انتقادات أيديولوجية للإمبريالية وللأنظمة القديمة. لكن شكل الجماعات المتخيلة الجديدة خلقه 'الموظفون الكريوليون الحجاج وعمال الطباعة الكريوليون المحليون'. مع ذلك بقيت قومية الكريول ناقصة 'كأنموذج' للمحاكاة، لأنها كانت تفتقر إلى الوحدة اللغوية وكان شكل دولتها تراجعيًا ومتطابقًا مع الحدود الإدارية التعسفية للنظام الإمبراطوري.

الثاني كان أنموذج القوميات اللغوية لأوربة، أنموذج الدولة القومية المستقلة الذي أصبح من الآن فصاعدًا 'متاحًا للقرصنة'.

> لكن لأنه بالضبط أصبح عندئذ أنموذجًا معروفًا، فقد فرض 'معايير' معينة كانت الانحرافات الواضحة عنها مستحيلة . . لهذا كانت الصفة 'الشعبوية' للقوميات الأوربية المبكرة، حتى عندما قادتها، على نحو ديماغوجي أو غوغائي، الفئات الاجتماعية الأكثر تخلفًا، أعمق منها في الأمريكتين: كان على القِنانة (serfdom) أن تولي، وكانت العبودية القانونية من غير الممكن تخيلها، ليس أقله لأن الأنموذج المفاهيمي وُضع في مكان متعذر استئصاله(49).

'الأنموذج' الثالث قدمته 'القومية الرسمية'، نمطيًا، روسيا. وكان هذا يشمل فرض التجانس الثقافي من القمة، من خلال فعل الدولة. فكانت 'الروسنة/ Russification' مشروعًا يمكن أن يُحاكى، وقد حُوكي، في أمكنة أخرى.

كل هذه الأشكال النموذجية كانت متاحة لقوميات العالم الثالث في القرن العشرين. مثلما تصور الموظفون الكريوليون أولاً معنى قوميًا في الوحدة الإدارية الإمبراطورية، كذلك فعل 'الإنغليزي الأسمر أو الأسود' عندما قام بحجه البيروقراطي إلى الحاضرة . فعند عودته،

كانت ذروة طيرانه التحليقي أعلى مركز إداري تم تعيينه فيه: رانغون، كرا، جورجتاون أو كولومبو. مع ذلك، ففي كل رحلة مقلصة وجد رفاق سَفَر ثنائيي اللغة شَعَر معهم بجماعية متنامية. في رحلته فهم بسرعة،إلى حد ما، أن نقطة أصله، امتصور إثنيًا أو لغويًا أو جغرافيًا، ذات أهمية ضئيلة . . فهي لم تقرر أساسًا توجهه أو رفاقه. من هذا النمط جاء ذاك التحول شبه المستور، البارع للدولة الاستعمارية، خطوة خطوة، إلى الدولة القومية، تحول جُعل ممكنًا ليس فقط عن طريق استمرارية متواصلة للأشخاص، بل أيضًا عن طريق الشبكة المكرسة من الرحلات التي تم من خلالها تجريب كل دولة على حدة من موظفيها[50].

لكن ذلك لم يجعل من الممكن نشوء سوى الوعي القومي. فانتشاره السريع واكتسابه لجذور شعبية في القرن العشرين إنما تفسرهما حقيقة أن هذه الرحلات قامت بها في ذاك الوقت 'حشود هائلة ومنوعة'. إن الزيادات الكبيرة في إمكانية التنقل الجسدي، وبرامج الروسنة الإمبراطوري الذي ترعاه الدولة الاستعمارية كما يرعاها رأس المال المشترك، وانتشار التعليم بالأسلوب الحديث، خلقت قطاعًا كبيرًا ثنائي اللغة استطاع أن يتوسط لغويًا بين الأمة المتروبولية والشعب المستعمَر. إن الدور الطليعي للإنتلجنسيا قد استُمد من معرفتها [القراءة والكتابة] بلغتين. فقد كانت 'معرفة [القراءة والكتابة] الطباعية قبلئذ قد مكنت الجماعة المتخيلة العائمة في الزمن الفارغ المتجانس . . كانت الثنائية اللغوية تعني حرية الوصول، من خلال لغة الدولة

الأوربية، إلى الثقافة الغربية الحديثة بالمعنى الأوسع وعلى وجه الخصوص، إلى نماذج القومية، والأُمُوَّة (nation-ness)، والدولة القومية المنتَجة في أمكنة أخرى في أثناء القرن التاسع عشر[51]».

هكذا باتت قوميات العالم الثالث في القرن العشرين تكتسب صفة 'معيارية'. إذ 'يمكنها أن تعتمد، وهي تفعل ذلك، على أكثر من قرن ونصف من التجربة البشرية وثلاثة نماذج أبكر من القومية. وهكذا يكون القادة القوميون بشكل واع في موقع [يؤهلهم] لنشر المنظومات التعليمية المدنية والعسكرية المصاغة وفق أنموذج القومية الرسمية؛ الانتخابات، التنظيمات الحزبية والاحتفالات الثقافية المصاغة وفق نموذج القوميات الشعبية لأوربة القرن التاسع عشر؛ وفكرة المواطن-الجمهوري دخلت إلى العالم عن طريق الأمريكتين'. علاوة على ذلك كله، فإن فكرة 'الأمة' ذاتها متضمَّنة الآن على نحو راسخ عمليًا في كافة لغات الطباعة، والأُمُوَّة لا يمكن فصلها عمليًا عن الوعي السياسي.

> في عالم تكون فيه الدولة القومية المعيار السائد، يعني ذلك كله أن الأمم يمكن تخيلها الآن من دون جماعية (communality) لغوية، ليس بالروح الساذجة لـ'نحن أمريكيون/ nostros los Americanos'
> بل بدافع من إدراك عام لما برهن التاريخ الحديث على أنه ممكن[52].

إن مساهمة أندرسن الكبرى في السجال الماركسي حول المسألة القومية هي طرحه طرحًا توكيديًا للاختلاق الأيديولوجي للأمة كمشكلة مركزية في دراسة الحركات القومية. وبفعل ذلك يسلط الضوء أيضًا على السيرورة الاجتماعية لاختلاق جماعات اللغات الحديثة. مع ذلك، بدلاً من مواصلة الإمكانيات السياسية المنوعة، المتناقضة غالبًا، المتأصلة في هذه السيرورة، يختم أندرسن ثيمته بحتمية سوسيولوجية. إذا نظرنا عن كثب، ما

الاختلافات الجوهرية بين أندرسن وغلنر حول قومية القرن العشرين؟. لا شيء. فكلاهما يشير إلى تغيير أساس في طرق إدراك العالم الاجتماعي يحدث قبل أن تتمكن القومية من النشوء: غلنر يربط هذا التغيير بمتطلبات 'المجتمع الصناعي'. أما أندرسن فيربطه بشكل أكثر براعة بديناميك 'رأسمالية الطباعة'. كلاهما يصف الخواص المميزة للتجانس الثقافي الذي يُسعى إلى فرضه على الأمة الناشئة: وفقًا لغلنر، إنه فرض لثقافة راقية مشتركة على المركَّب المنوَّع للثقافات الشعبية المحلية، أما وفقا لأندرسن فإن السيرورة تشمل تشكل 'لغة طباعة' والتجربة المشتركة 'للرحلات' التي تقوم بها الإنتلجنسيا المستعمَرة. في النهاية، كلاهما يرى في قوميات العالم الثالث خصيصة 'معيارية' على نحو عميق. إنها تُمنح شكلها على نحو ثابت وفقا لخطوط كفاف [مناسيب] تحددها نماذج تاريخية مفترضة: 'موضوعية، إلزامية على نحو لا مفر منه'، 'انحرافات واضحة أكثر مما ينبغي . . مستحيلة'.

أين في كل هذا عمل المخيلة، السيرورة الفكرية للاختلاق؟. بحسب غلنر، لا تبرز المشكلة، لأنه حتى عندما 'تُخترع' الأمم، فإن ذلك يكون بدافع من الضرورة: بعض العلامات الثقافية المميزة يتعين اختيارها ببساطة لكي تعرف هوية الأمة، وليست مشكلة مثيرة للاهتمام على وجه الخصوص له أن يدرس السيرورة الفكرية التي ينجز بها ذلك. أما أندرسن؟. إنه أيضًا يحصر مناقشته بالخصيصة 'المعيارية' لقوميات القرن العشرين، من دون ملاحظة الالتواءات والانعطافات، والإمكانيات المقموعة، والتناقضات التي لاتزال غير محلولة. بالنتيجة، بدلاً من تعالي غلنر، يتعين على أندرسن أن يختم بملاحظة على التشاؤم السياسي غير الملطف: 'لا أحد يتخيل، كما أفترض، أن الجماهير العريضة من الشعب الصيني تعطي مثقال ذرة مقابل ما يحدث على طول الحدود بين كمبوديا وفييتنام. ومن غير المحتمل على الإطلاق أن

الخمير والفلاحين الفيتناميين كانوا يريدون الحرب بين شعبيهما، أو تمت استشارتهما في المسألة. بمعنى واقعي جدًا، كانت هذه 'حروبًا استشارية/ chancellery wars' حُشدت فيها القومية الشعبية وراء الحقيقة ودائما بلغة الدفاع عن النفس [53]. هكذا، تكون المسألة كلها مسألة إنتلجنسيا طليعية تصل إلى سلطة الدولة عن طريق 'حشد' القومية الشعبية واستعمال الأدوات 'الماكيافيلية' للقومية الرسمية. إن القومية، مثل الدين والقرابة، حقيقة أنثروبولوجية، ولا شيء آخر يضاف إليها.

لقد وجد الماركسيون أن من الصعب إلى درجة قصوى أن نهرب من المأزق الليبرالي الذي وصفناه في الفقرة السابقة. وفي أغلب الأحيان، تبنوا طرق الليبراليين نفسها بالضبط، إما اللجوء إلى النزعة السوسيولوجية (sociologism)، أي ملاءمة القومية مع بعض محددات العصر الحديث السوسيولوجية، العالمية، والتي لامناص منها، أو بشكل بديل، اختزال النزعتين المتنافستين داخل القومية، الأولى تقليدية ومحافظة والآخرى عقلانية وتقدمية، إلى محدداتهما السوسيولوجية، أو توسل الوظيفانية، أي اعتناق موقف ملائم تجاه قومية محددة بالرجوع إلى تبعاتها للتاريخ العالمي. ويمكن حتى إيضاح المشكلة على نحو أفضل إذا نقلنا أبصارنا من المعالجات النظرية العامة إلى تحليل حركات قومية بعينها. سأحيل إلى سجال حول الهند، وهي بلد كان على التأريخ الماركسي أن يبرهن نفسه فيه عن طريق محاولة مواجهة أرثوذكسية فكرية قومية.

(5)

في البداية، أخذ المؤرخون الماركسيون في الهند إشارة البدء من تعليق مشهور كتبه ماركس في عام 1853 في مقالته حول 'الحكم البريطاني في

الهند':

> إن إنغلترا، في تسببها في ثورة اجتماعية في هندوستان، وهذا صحيح، لم تكن تحركها سوى أحط المصالح، وكانت غبية في طريقة فرضها بالقوة. لكن هذا ليس هو السؤال. السؤال هو هل يمكن للجنس البشري أن يحقق مصيره من دون ثورة أساس في الحالة الاجتماعية لآسية؟. إذا كان الجواب بالنفي، فقد كانت إنغلترا، مهما كانت جرائمها، هي الأداة غير الواعية للتاريخ في إحداث تلك الثورة(54).

هنا أيضا، كما في التاريخ الليبرالي للقومية، يصبح التاريخ عَرَضيًا، يشكل نقطة العلام له حدث كبير واحد هو بكل المعاني الحد الفاصل الذي يقسم الزمن التاريخي إلى الماضي والمستقبل، التراث والحداثة، الركود والتطور، وعلى نحو لا مفر منه، إلى السيئ والجيد: الاستبداد والحرية، الخرافة والتنوير، الكهنوت وانتصار العقل. فيما يتعلق بالهند، كان الحدث الكبير هو قدوم الحكم البريطاني الذي أنهى قرونًا من الاستبداد والخرافة والحياة النباتية وأعلن الدخول في عصر جديد من التغيير؛ عصر من 'التدمير' كما 'التجديد'، تدمير التقليد القديم وبزوغ القوى القومية الحديثة والعلمانية.

اتفق جيل كامل من مؤرخي الهند الماركسيين(55)، رغم الاختلافات السياسية الكثيرة بينهم، على أن التاريخ الفكري للهند في القرنين التاسع عشر والعشرين كان تاريخ الصراع بين قوى الرجعية وقوى التقدم. كانت المقاربة سوسيولوجية ووظيفية. فقد كانت ثمة محاولة لاختزال الأفكار 'التقليدية-المحافظة' و'العقلانية-الحداثية/ rational modernist' إلى جذورها الاجتماعية، أي إلى طبقات 'رجعية' وطبقات 'تقدمية'، على التوالي. في الوقت نفسه، كانت ثمة المحاولة للحكم على فعالية هذه الأفكار بلغة تبعاتها، أي ما إذا كانت تعزز الكفاح الديموقراطي القومي ضد الهيمنة

الاستعمارية والاستغلال أو لا. وغالبًا ما يتبين أن نتيجتي هذين الاستعلامين المتزامنين متناقضتان. فالقومي لم يكن على الدوام عِلمانيًا وحديثًا، والشعبي والديموقراطي غالبًا ما كان تقليديًا وحتى مضادًا للحداثة على نحو متعصب.

شهدت السبعينيات بضع محاولات للبحث في التطبيقات الأبكر للماركسية على التاريخ الفكري للهند. ففي عام 1972 نُظمت احتفالات رسمية في الذكرى المئوية الثانية لولادة رموهون روي (Rammohun Roy, 1772-1833.)، 'المحدِّث' العظيم الأول وأبو 'نهضة' القرن التاسع عشر في الفكر الهندي. وقد حوى مجلد من المقالات النقدية[56] تم إصداره بهذه المناسبة، على بضع مساهمات في هذا الجنس [الأدبي] الأبكر، لكن كانت هناك مساهمات أخرى بحثت في مجمل الأساس المنطقي لتوصيف 'النهضة' وحتى مقولتي التقليد/ الحداثة. كانت الأرضية النظرية الرئيسة التي أقيمت عليها هذه الانتقادات هي إعادة تقويم لطبيعة العلاقة بين الثقافة والبنية أو، لنستعمل المصطلحات الماركسية التي يبدو أنها في زخم الانتقاد ذاته قد فقدت بعض قيمتها النظرية، بين البنية الفوقية والقاعدة. كان ذلك كله جيدًا، كما جادل هؤلاء النقاد، لإبراز العناصر الكثيرة الحديثة بلا شك في فكر المصلحين الاجتماعيين والمنظرين في القرن التاسع عشر، لكن ما الدلالة التي تكتسبها عناصر الحداثة هذه عند النظر إليها في سياق الاقتصاد الاستعماري الناشئ للفترة نفسها، و[سياق] الحرمان الهائل من التصنيع والفقر، والضغوط التي لا تُحتمل على البلاد المؤدية إلى سيرورة لا يمكن الرجوع عنها عمليًا من الاستغلال الريعي التراجعي والركود في مستويات الإنتاجية، وسحق المقاومة الفلاحية، والفجوة الاجتماعية المتزايدة، بدلاً من روابط التحالف بين نخبة مدينية محدَّثة، غربية التعليم، وبقية الأمة؟. بهذا

المعنى كيف يمكن مصالحة هذه الحداثة مع أي تصور ذي معنى للقومي-الشعبي (national-popular)؟.

طُرحت هذه الأسئلة من داخل إطار ماركسي، لكن الصيغ الماركسية الأبكر حول نهضة القرن التاسع عشر انتُقدت بشدة. فقد أظهر سوميت سركار[57] (Sumit Sarkar)، على سبيل المثال، أن الماركسيين الهنود في تفسيرهم نشوء الفكر الهندي بوصفه نزاعًا بين اتجاهين، 'مستغرب/ westernist' أو 'حداثوي/ modernist' من جهة واتجاه 'تقليدي' من الجهة الأخرى، قد أيدوا النزعة الغربية تأييدًا صادقًا بوصفها النزعة التقدمية تاريخيًا، وبصرف النظر عن التعقيدات التحليلية الكثيرة. إذ جادل بقوله: إن مساواة 'المستغربين' التامة . . بالحداثوية والتقدم تقود حتميًا إلى تقويم أكثر إيجابية للحكم البريطاني والتعليم الإنغليزي وأبطالهما في القرن التاسع عشر . .. في الحقيقة، لقد خدم انقسام 'التقليد/ التحديث' برمته كغطاء 'كانت تُخفى تحته بهدوء في أغلب الأحيان الحقائقُ الأكثر فظاظة للاستغلال السياسي والاقتصادي الإمبريالي'. كما تظهر الحقائق، فقد كانت قطيعة رموهون روي مع التقليد 'متناقضة على نحو عميق'، تنطوي بداخلها على المجموعة الكاملة نفسها من مساومات التفكير العديدة مع طرائق الفكر والممارسة النخبوية الهندوسية المتمسكة بالتقاليد، وغير العقلانية على نحو واضح بمعاييره المتنورة، ولم تكن بأي حال من الأحوال قطيعة إلا 'على الصعيد الفكري وليس على مستوى التحول الاجتماعي الأساس'. في تفكيره الاقتصادي، قَبِلَ إجمالاً بالمنطق الدارج آنذاك للتجارة الحرة وبدا أنه يتصور 'نوعًا من التطور البرجوازي التابع لكن الحقيقي في البنغال وذلك بالتعاون الوثيق مع التجار والمقاولين البريطانيين'. لقد كان هذا وهمًا عبثيًا خالصًا، لأن الإخضاع الاستعماري لن يسمح أبدًا بحداثة برجوازية حقيقية

بكل معنى الكلمة بل بـ'كاريكاتير ضعيف ومشوه' فقط[58].

لذلك كانت الحجة هي أنه في حين توجد عناصر الحداثة في الحركات الثقافية والفكرية الجديدة في هند القرن التاسع عشر، فإنها لا يمكن أن تصبح ذات معنى ما لم يحدد موقعها في علاقتها بالبنية الاجتماعية الاقتصادية المتغيرة للبلد، من ناحية أولى، ومن الناحية الأخرى بالسياق الحاسم للسلطة، أي واقع الإخضاع الاستعماري. إن إنجازات 'مُحدِّثِي' أوائل القرن التاسع عشر مثل رموهون، عندما حدد موقعها هكذا، بدت محدودة ضمن إطار نخبوي هندوسي، استعماري، شبه كومبرادوري.

لقد عُرضت هذه الحجة بإسهاب أكبر بكثير في دراسة آسوك سن[59] (Asok Sen) لسيرة مصلح اجتماعي آخر للبنغال في القرن التاسع عشر، هو إسوار تشاندرا فِديسَغار (1820-1891). لقد وضع سِن المشكلة في السياق النظري لمناقشة أنطُونيو غرامشي لعلاقة المثقفين بالقوى الأكثر أساس للتحول الاجتماعي. لم يكن مجرد قبول الأفكار الجديدة أو البنية الأصلية لفرضياتها ومعانيها الضمنية في حد ذاتها يعني الكثير؛ فالتغييرات الكبرى في الفكر والموقف تحققت، في الواقع، 'بقدرة القوى الاجتماعية الوليدة على تحقيق أهداف التحول غير الموضح على نحو كامل، غالبًا، في المسلمات الأصلية للتفكر والتأمل'[60]. لذلك فإن ما كان حاسمًا هو الكفاح الطبقي الأساس للهيمنة الطبقية وتقدم الإنتاج الاجتماعي. من دون طبقة كهذه، فإن 'النفوذ الثقافي للمثقفين يُختزل إلى ظاهرة مجردة في الجوهر لا تمنح أي اتجاه متساوق للتجدد الاجتماعي الهام؛ إذ يكون نفوذهم محدودًا بمجموعات فكرية صغيرة ليست لها أي روابط خلاقة بإجماع اجتماعي أوسع'[61].

في السياق المحدد للبنغال في القرن التاسع عشر، لم تكن الطبقة الوسطى

أساس بهذا المعنى، ولم يكن مثقفوها عضويين لأي مشروع أساس للتحول الاجتماعي أو لانتزاع الهيمنة. فقد كانت الطبقة الوسطى الجديدة نتاجًا للتعليم الإنغليزي. لكن في اقتصاد تحت السيطرة الاستعمارية المباشرة، وجدت فيه إمكانية ضئيلة لانطلاق قوى التصنيع، كانت محاولة 'تحقيق من خلال التعليم ما كان محرمًا على الاقتصاد' شاذة تمامًا.

كانت الانتلجنسيا الجديدة تحركها عناصر مختلفة من الفكر الغربي؛ أفكار الحرية الليبرالية، والإنسانية العقلانية والتقدم العلمي. لكن التطلعات المثقفة للطبقة الوسطى أبطلها دورُها الوظيفي المختل في سيرورة الإنتاج؛ فالأولى [التطلعات] كانت تدعو إلى أهداف كانت تعيقها الأخيرة [سيرورة الإنتاج]. من هنا، فإن الحداثة يمكن، بشق النفس، أن تكون قوة إنجاز اجتماعي موضوعي . . بالنسبة إلى طبقة متوسطة من دون أي دور إيجابي في الإنتاج الاجتماعي، فإن نظريات لوك وبنثام وميل قد عملت كمصادر للتشوش حول طبيعة الدولة والمجتمع تحت الحكم الاستعماري . . الطبقة الوسطى لم تمتلك الموقع، ولا القوة، للتوسط توسطًا فعالاً بين نظام الحكم والإنتاج. هناك كانت تقع الصورة الزائفة للأفكار المستوردة للحقوق الفردية والعقلانية[62].

إن مساعي فِديسَغار الخاصة للإصلاح الاجتماعي، على سبيل المثال، قد عولت تعويلاً كبيرًا على الدعم الحكومة الاستعمارية الليبرالي. فقد أظهر إخفاق تلك المحاولات أن آماله كانت في غير محلها. ومن الناحية الأخرى، لم يجد أي دعم فعلي لمخططاته من داخل طبقته. شعر فديسَغار عندما كان يجادل دفاعًا عن الإصلاح، رغم استخفافه المعلن بقداسة الساسترا (sastra) ولامعقوليتها، أنه مجبر على البحث عن دعم كتابي لبرامجه. فلم يكن يعتقد أنه من السهل أن يحاول خلق 'انشقاق خارج رابطة المعتقد التقليدي

المكرس'. في الحقيقة، بقي ذلك شذوذا أيديولوجيًا كبيرًا في كافة محاولات القرن التاسع عشر 'لتحديث' الدين والممارسة الاجتماعية؛ 'استرضاء زائف للمثالية الهندية والقوانين الليبرالية المستوردة'؛ أدى إلى تراجع كبير بعد عام 1880 في شكل الحركات [الهادفة] إلى 'إحياء التراث' التي كانت معادية معاداة صريحة للعقود السابقة من 'العقل والتنوير'.

هكذا، فشل الإصلاح من دون أي تحصن في شروط السيطرة الجماهيرية، ليس فقط في إنتاج تتمته التجديدية، بل إن رد الفعل، عندما بدأ حتمًا، قد استبق الإصلاح إلى يوم دفنه[63].

لذلك، تصبح الحجة لدى سِن أكثر حدة. ربما تكون إنتلجنسيا القرن التاسع عشر قد رحبت ترحيبًا حقيقيًا بفكرتي العقل والعقلانية الجديدتين، وربما يكون بعضها حتى قد أظهر شجاعة ومغامرة كبيرتين في السعي إلى 'تحديث' العادات والمواقف الاجتماعية. لكن قوى التحول الأساس في المجتمع الاستعماري كانت غائبة. نتيجة لذلك، لم توجد أي إمكانية لنشوء مجموعة عقلانية على نحو متسق من المعتقدات أو الممارسات. لقد قامت الليبرالية على أسس هشة جدًا؛ 'تضاءل العقل إلى مجرد وسيلة لإرضاء الذات من دون مسؤولية اجتماعية'[64]. فكان الفتور والالتباس جزءًا من سيرورة التطور البرجوازي ذاتها في البلد الاستعماري. إن جدل الولاء والمعارضة لم يسمح بإقامة 'انقسام واضح بين البرجوازية المحلية أو الطبقة الوسطى برمتها إلى فئتين حصريتين من المتعاونين مع الإمبريالية والمناوئين لها'[65]. في الهند، كانت المعارضة البرجوازية للإمبريالية ملتبسة دومًا.

لذلك، فإن محاولة ربط التطورات في الفكر بالبنية الاجتماعية الاقتصادية الناشئة للبلد الاستعماري أدت حتميًا إلى مشكلة السلطة: إخضاع بلد استعماري ومسألة الولاء للسلطة الإمبراطورية أو معارضتها. وعندما وضع

الحديث والقومي في ذاك المنظور، بدا أنها يفترقان افتراقًا أساس.

إن مشكلة السلطة هي التي توضع في مركز انتقاد آخر 'لنهضة' القرن التاسع عشر؛ تحليل رناجيت غوها (Ranajit Guha) لمسرحية حول انتفاضة الإنديغو، أي النيلة، في عام 60/1861 في البنغال للكاتب المسرحي دينبندهو مِترا[66] (Dinabandhu Mitra). عدت هذه المسرحية في الدوائر القومية في البنغال دائمًا بمثابة اتهام جريء على نحو ملحوظ لعمليات سلب المزارعين الإنغليز في الريف الهندي وتصوير كلاسيكي لشجاعة الفلاحين وعزيمتهم على مقاومتهم للاستعمار. لكن غوها يكشف الادعاءات الليبرالية-الإنسانية الفطرية الطابع التي تشكل أساس نقد دينبندهو للمزارعين، وهي ادعاءات تقاسمها فعليًا مع مجمل الإنتلجنسيا الجديدة للقرن التاسع عشر.هكذا، فإن ما كان يشكل أساس نقد خروج المزارعين عن القانون ولتصرف عدد قليل من المسؤولين الإنغليز الحمقى والمتهورين هو الإيمان الثابت بعقلانية القانون الإنغليزي ونزاهته وبالنوايا الطيبة للإدارة الاستعمارية ككل. لم يخطر أبدًا في أذهان هؤلاء النبلاء الحديثي التنوير، رغم ولعهم بالعدالة والحرية، أن يشككوا في شرعية الحكم البريطاني في الهند. في الحقيقة، كان وجود السلطة البريطانية في الهند بحد ذاته يعد الضمانة النهائية والأكثر أمنًا ضد الخروج على القانون، وضد الخرافة والاستبداد. وليس ذلك فحسب، فصورة الفلاح ذي العزيمة المدافع عن حقوقه ضد المزارع النهاب، كما تم تصويره في سرديات النخبة مثل مسرحية نيل داربن (Nil Darpen) لدينبندهو، هي صورة ليبرالي متنور، واع لحقوقه كفرد، يرغب في الذهاب إلى مدى طويل للدفاع عن تلك الحقوق ضد المسؤولين المتمردين، وحتى للخضوع 'لنوبات قصيرة متقطعة' من العنف، لكنه يؤمن طوال هذا الوقت بالشرعية الأساس للنظام الاجتماعي. لقد كان ذلك صرخة

بعيدة عن أي تقويم ثوري حقيقي من الإنتلجنسيا التقدمية لقوة المقاومة الفلاحية للاستعمار ولقدرتها على بناء وعي 'قومي-شعبي' جديد. إن ما تكشفه المسرحية هو، في الحقيقة، التواطؤ، بين حكومة استعمارية والمتعاونين معها من السكان الأصليين، الذي يضمنه زواج القانون والثقافة. فتعاطف الإنتلجنسيا مع ضحايا عنف مزارعي النيلة ودعم قطاعات كبيرة من الأغنياء والشرائح المتوسطة من الشعب في المدينة والريف لقضية الفلاحين إنما تفسرهما حالة خاصة من المصالح والأحداث. في التقويم الإجمالي، لم تفتح هذه المعارضة سوى

> منطقة خلفية شاسعة من المساومة والنزعة الإصلاحية التي تنكفئ إليها [هربًا] من التنافس المباشر على السلطة مع الأسياد الاستعماريين . . وهكذا، يُصنع 'التحسين'، تلك الهبة الأيديولوجية المميزة للرأسمالية البريطانية في القرن التاسع عشر، لكي يُصادِر الحاجة الملحة إلى تحول ثوري للمجتمع ويحل محلها.

إن صياغة المشكلة الآن تنطوي على قدر كبير من التعقيد في العلاقة بين الفكر والثقافة والسلطة. قبل كل شيء، هناك مسألة فعالية الفكر كحامل للتغيير. إذا كانت ضرورات التغيير وشروطه وتبعاته قد تم تصورها ضمن إطار متقن ومتماسك على نحو معقول من المعرفة، فهل يؤشر ذلك في حد ذاته إلى وجود الإمكانيات الاجتماعية لحدوث التغيير؟. الافتراض هنا هو أنه لو أن الشروط لم توجد على نحو كامن على الأقل، لما كان من الممكن عندئذ تصور النظرية. أم هل إن العنصر الأكثر حسمًا هو وجود قوى اجتماعية محددة، على شكل طبقة أو تحالف طبقات، تمتلك الإرادة والقوة للعمل كأدوات للتحول، ربما حتى من دون مساعدة من جهاز نظري مصاغ صياغة متقنة لتصور سيرورة التغيير؟. سيقول المؤمن بالحتمية السوسيولوجية إن

شروط نشوء أيديولوجيا قومية لتحويل المجتمع الزراعي إلى مجتمع صناعي موجودة على نحو عالمي. نقطة الأهمية الوحيدة لقوميات معينة هي الترسيم الثقافي المحدد لهوية قومية تريد لنفسها وحدة سياسية واضحة. مع ذلك فإن الدليل التاريخي المشار إليه في السجال الوارد أعلاه يوحي بأن القوى الاجتماعية التي يمكن القول: إنها قد أيدت تحويل مجتمع زراعي قروسطي إلى مجتمع حديث عقلاني لم تكن قومية بشكل لا لبس فيه، في حين أن تلك القوى المعارضة للهيمنة الاستعمارية لم تكن بالضرورة مؤيدة للتحول.

ثانيًا، هناك مسألة علاقة الفكر بالثقافة القائمة للمجتمع، أي بالطريقة التي توافر بها مجموعة القوانين الاجتماعية قبلئذ مجموعة من التطابقات بين العلامات والمعاني للجماهير الساحقة من الشعب. ما الخطوات الضرورية عندما تنشد زمرة جديدة من المفكرين والمصلحين استبدال مجموعة قوانين جديدة في مكان المجموعة القديمة؟. هل يشكلون زمرة راديكالية من المنشقين، أم هل 'يحدِّثون' التراث تحديثًا تدريجيًا؟. إذا حدث مثل هذا التحول، ما دور القيادة الأيديولوجية، الإنتلجنسيا الطليعية، في تحقيقه؟.

ثالثًا، هناك مسألة غرس المقولات وأطر الفكر المنتَجة في سياقات ثقافية أخرى، غريبة، في ثقافات جديدة. هل تكون لها تبعات اجتماعية مختلفة عندما يتم إسقاطها على أوضاع اجتماعية ثقافية مختلفة؟. حتى بشكل أكثر إثارة للاهتمام، هل المقولات والعلاقات النظرية ذاتها تكتسب معاني جديدة في سياقها الثقافي الجديد؟ ماذا إذن عن وضعية (positivity) المعرفة؟.

رابعًا، عندما يترافق الإطار الجديد للفكر ترافقًا مباشرًا بعلاقة سيطرة في سياق السلطة العابر للثقافات، فما التغيرات النوعية، في السياق الثقافي الجديد، التي تحدث في المقولات والعلاقات الأصلية ضمن مضمار الفكر؟. أي، إذا تم تصور علاقات السيطرة والخضوع على أنها قائمة بين ثقافتين،

وهو ما يحدث في ظل الحكم الاستعماري، ما الطرق المحددة التي يتم بها تلقي أطر الفكر المتصورة في سياق الثقافة المسيطرة وتحويلها في الثقافة الخاضعة؟.

أخيرًا، إن لكل العلاقات المذكورة أعلاه بين الفكر والثقافة تأثيرًا في مسألة حاسمة أخرى؛ علاقات السلطة المتغيرة داخل المجتمع في ظل السيطرة الاستعمارية. وهنا، حتى لو سلمنا بأن التبعات الاجتماعية لأطر الفكر الخاصة المنتَجة في البلدان المتروبولية ستكون مختلفة اختلافًا عنيفًا في الثقافة الخاضعة للاستعمار، أي أن التطابق التاريخي بين الفكر والتغيير المشهود في عصر التنوير في الغرب ما كان ليتحقق في الشرق المستعمَر، لكان لا يزال علينا أن نجيب عن السؤال 'ما العلاقة النوعية بين الفكر والثقافة التي تتحقق في تلك البلدان؟'.

خلافًا للمؤمن بالحتمية السوسيولوجية الذي يكتفي 'بالحقيقة' التجريبية على نحو مفترض، [حقيقة] أن كافة القيادات السياسية قد نجحت 'بشكل أو بآخر' في تجاوز مشاكل النسبوية العابرة للثقافات المتأصلة في الوضع الاستعماري، فإننا في حاجة إلى طرح هذه المسألة بوصفها ذات أهمية أساس لفهم العلاقة بين الاستعمار والقومية أولاً، ولفهم البنية المحددة للسيطرة التي تُقام تحت رعاية الدولة القومية مابعد الاستعمارية.

إن انتقاد السبعينيات قد أضر إضرارًا خطيرًا بالبنية القديمة للفرضيات حول 'النهضة' الهندية. فقد شدد في نقاط عديدة على استحالة إقامة التمييز بين اتجاه تقدمي واتجاه محافظ داخل إنتلجنسيا القرن التاسع عشر. إذ أظهر، في الواقع، أن الإنتلجنسيا بأكملها قد تقاسمت عمليًا الفرضيات المسبقة نفسها في المسائل الأكثر أساسًا. لكن تلك الفرضيات المسبقة لم تكن حديثة ولا قومية على نحو لا لبس فيه. فالمواقف الليبرالية والعلمانية والعقلانية تمت

تسويتها على نحو ثابت بتنازلات للسلطة الكتابية أو القانونية (canonical) أو، حتى على نحو شائن، بالخضوع للضغوط من أجل الامتثال أو لإغراءات التقدم المادي الفردي. من الناحية الأخرى، فإن عواطف القومية نبعت من إيمان واضح بالصلاح الأساس للنظام الاستعماري والدعم التقدمي للدولة الاستعمارية. كل ذلك عكس غياب طبقة اجتماعية أساس مشرّبة بدافع ثوري إلى تحويل المجتمع وطبعه ببصمة هيمنتها الخاصة غير المشكوك فيها. لم تكن لـ'النهضة' الهندية أي صلات بالمهمة الثورية لبرجوازية تقدمية تسعى إلى خلق أمة على صورتها.

مع ذلك، ما يثير الاهتمام أن مؤرخي السبعينيات، حتى في انتقادهم لحجة 'النهضة'، لم يتخلوا عن التشبيه الجزئي بالتاريخ الأوربي بوصفه مرجعيتهم الأساس. في الواقع، لم يكن الانتقاد ممكنًا إلا بالرجوع إلى ذاك التشابه الجزئي. كانت هدف الانتقاد، في الحقيقة، هو إثبات أنه إذا أُخذت أوربة الحديثة بوصفها المثال التقليدي على الدلالة التقدمية للثورة الفكرية في تاريخ نشوء الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة، عندئذ فإن التاريخ الفكري لهند القرن التاسع عشر لم يكن يمتلك هذه الأهمية. فقد كانت 'النهضة' الهندية، بوصفها الرائدة لبرجوازية ولثورة قومية، [نهضة] جزئية، متشظية؛ في الواقع، كانت إخفاقًا. هكذا فإن ما كان مقصودًا منه أن يكون حديثًا أصبح مغربًا على نحو متزايد عن جماهير الشعب. ما كان يبدو أنه يؤكد سيطرة أيديولوجية أكبر على الأمة هو أشكال أحدث من النزعة المحافظة. ومع أن تلك الحركات المحافظة ظاهريًا في الفكر كانت ذاتها تقوم على نفس الفرضيات المسبقة؛ الفرضيات المسبقة 'الحديثة'، لـ'ـالنهضة'.

(6)

لقد أثار السجال الهندي هذه الأسئلة ضمن نطاق النظرية الماركسية، لكن على نحو أكثر تحديدًا ضمن العلاقات بين الثقافة والسياسة المقترحة في كتابات أنطونيو غرامشي. بفعله ذلك، جلب إلى صدارة المناقشة بضع مشاكل مع المقاربة الماركسية التقليدية 'للمسألة القومية والاستعمارية'. إن النقاشات الأوربية الحديثة حول غرامشي قد سلطت الضوء على أهمية أفكاره ليس فقط في سياق السياسة الثورية في أوربة، بل لأجل مشاكل مثل المسألتين القومية والاستعمارية أو طبيعة الدولة مابعد الاستعمارية في بلدان آسية وإفريقية وأمريكا اللاتينية. فقد جادل ليوناردو بادجي (L. Paggi)، على سبيل المثال، بقوله:

> إذا كان موقف غرامشي، بدءًا من عام 1924، يتميز بالتشديد على خصوصية الوضع الأوربي الغربي فيما يتعلق بروسيا القيصرية، فإن مساهمته لا يمكن اختزالها إلى الاعتراف بهذه الخصوصية . . فالشروط الأكثر ملاءمة لا توجد دومًا بالضرورة في تلك البلدان التي بلغ تطور الرأسمالية والصناعية فيها أعلى مستوى . . إن التنظير لهذه الإمكانية لم يكن مجرد مسألة ادعاء وجود الشروط المؤاتية لتطور ثوري حتى في البلدان التي لم تبلغ بعد النضج الرأسمالي، بل أيضًا، وبشكل أهم، هو التغيير الكامل للأدوات التحليلية. كان يعني بالدرجة الأولى التخلي عن التفسير التقليدي للمادية التاريخية التي أثبتت أنها غير ملائمة ليس في الشرق فقط، بل في الغرب أيضًا . . ففي الشرق، كما في الغرب، كان على الماركسية أن ترفض المخطط التفسيري القائم على علاقة السبب والنتيجة بين البنية التحتية والبنية الفوقية. كان عليها أن تعيد إدخال مفهوم علاقات الإنتاج الاجتماعية في العلم السياسي، وفقا لتحليل غرامشي لعلاقات السلطة[67].

إن تصور غرامشي للدولة بوصفها 'إكراهًا + هيمنة' وللصراع من أجل السلطة بوصفه 'سيطرة + قيادة فكرية-معنوية' هو الذي مكن النقاد الهنود من أن يتفحصوا من جديد ما تدعى 'النهضة' في هند القرن التاسع عشر وذلك في ضوء تطلعات طبقة جديدة إلى توكيد قيادتها الفكرية-المعنوية على أمة هندية آخذة بالتحديث والمراهنة على حقها المزعوم في السلطة في معارضة لأسيادها الاستعماريين. لكن التفحص أثبت أيضًا كيف أن هذه السيطرة، في الشروط المحددة لاقتصاد بلد استعماري ونظام حكمه، ترتكز بالضرورة على أسس هشة إلى أقصى درجة وأن القيادة الفكرية-المعنوية للطبقات المسيطرة على الأمة الجديدة بقيت مفتتة.

وحتى بشكل أكثر تحديدًا، تقدم كتابات غرامشي خطًا آخر من الاستعلام أصبح مفيدًا في فهم مثل هذه الحالات الشاذة ظاهريًا، لكن العديدة تاريخيًا، من تشكل الدول القومية الرأسمالية. ففي «ملاحظات على التاريخ الإيطالي»[68] الشهيرة، يلخص غرامشي الخطوط العامة لمناقشة حول 'الثورة السلبية لرأس المال'. بمقارنة تاريخ تشكل الدولة الإيطالية في فترة الانبعاث (Risorgimento) [الإيطالي] بالثورة السياسية التقليدية في فرنسا في عام 1789، يقول غرامشي: إن المطالبين الجدد بالسلطة في إيطاليا، الذين يفتقرون إلى القوة الاجتماعية لإطلاق هجوم سياسي كامل على الطبقات المسيطرة القديمة، اختاروا طريقًا 'تُلبى' فيه مطالب المجتمع الجديد بجرعات صغيرة، قانونيًا، بطريقة إصلاحية، حيث كان الممكن الحفاظ على الموقع السياسي والاقتصادي للطبقات الإقطاعية القديمة، وتجنب الإصلاح الزراعي وعلى وجه الخصوص، تجنب اجتياز الجماهير الشعبية لفترة من التجربة السياسية كتلك التي حدثت في فرنسا في سنوات اليعقوبية، وفي عام 1831 وفي عام 1848[69]. لهذا، في الأوضاع التي تفتقر فيها برجوازية

صاعدة إلى الشروط الاجتماعية لتثبيت الهيمنة الكاملة على الأمة الجديدة، فإنها تلجأ إلى 'ثورة سلبية/ passive revolution'، بمحاولة إجراء 'تحول جزئي' للطبقات المسيطرة القديمة إلى شركاء في كتلة تاريخية جديدة، وليست سوى استيلاء جزئي للجماهير الشعبية، أولاً لكي تخلق دولة كشرط مسبق ضروري لترسيخ الرأسمالية بوصفها نمط الإنتاج السائد.

لا تقدم أفكار غرامشي سوى صياغة عامة، ومعبَّر عنها تعبيرًا مبهمًا إلى حد ما، لهذه المشكلة. لشحذها، على المرء أن يتفحص بضع حالات تاريخية من 'الثورات السلبية' في جوانبها الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية. فالحالة الهندية، في ظاهرها، تبدو مثالاً جيدًا بوجه خاص، لكن تفحص التاريخ الهندي الحديث في ضوء هذه الإشكالية قد بدأ للتو فقط. إن ما سألخصه هنا هو إطار تحليلي يمكن فيه دراسة التاريخ الإيديولوجي للدولة الهندية. يحاول الإطار أن يحدد موقع مشكلة استقلال الخطاب القومي بوصفه خطاب سلطة، وذلك ضمن السياق التاريخي 'للثورة السلبية'.

النصوص القومية كانت موجهة إلى 'الأشخاص' الذين قيل إنهم يؤلفون الأمة وإلى الأسياد الاستعماريين الذين شككت القومية في حقهم المزعوم في الحكم. وإلى كليهما سعت القومية إلى إثبات زيف الادعاء الاستعماري أن الشعوب المتخلفة غير قادرة ثقافيًا على حكم أنفسها في شروط العالم الحديث. لقد أنكرت القومية الدونية المزعومة للشعب المستعمَر؛ وأكدت أيضًا أن الأمة المتخلفة يمكنها أن 'تُحدِّث' نفسها في حين تحتفظ بهويتها الثقافية. هكذا أنتجت القومية خطابًا قبلت فيه المقدمات الفكرية ذاتها 'للحداثة' التي قامت عليها السيطرة الاستعمارية، حتى عندما تحدت [القومية] الادعاء الاستعماري للحق في السيطرة السياسية. كيف لنا أن نفرز هذه العناصر المتناقضة في الخطاب القومي؟.

2) الثيمي والإشكالي

لا تشن حربًا قبل دراسة مخطط الأرض:
جبالها، غاباتها، معابرها، بحيراتها، أنهارها . .إلخ.
«فن الحرب، رسالة في العلم العسكري الصيني وُضعت حوالي 500 ق م».

(1)

أظهر إدوارد سعيد، في كتابه الاستشراق [1]، كيف أنتج عصر مابعد التنوير في أوربة كتلة كاملة من المعرفة ظهر فيها الشرق «كمنظومة من التمثيلات التي تؤطرها مجموعة كاملة من القوى التي أدخلت الشرق في التعلم الغربي والوعي الغربي وفيما بعد، الإمبراطورية الغربية». إن الاستشراق، كأسلوب في التفكير، «يقوم على تمييز أنطولوجي وإبستمولوجي بين 'الشرق' و(في معظم الأحيان) 'الغرب'. على هذا الأساس، تم اختلاق «حقل معرفي منظومي هائل، تمكنت به الثقافة الأوربية من إدارة، وحتى إنتاج، الشرق

سياسيًا وسوسيولوجيًا وعسكريًا وأيديولوجيًا وعلميًا وتخيليًا في أثناء حقبة مابعد التنوير». الاستشراقُ خلق الشرقيَ؛ لقد كان كتلة من المعرفة تم فيها «احتواء الشرقي وتمثيله عن طريق الهياكل السائدة» ومُنحت السلطةُ الغربيةُ على الشرق «منزلة الحقيقة العلمية». هكذا، كان الاستشراق «نوعًا من الإسقاط الغربي على الشرق والإرادة في التسلط عليه».

إن الخصائص المميزة المركزية لهذا الهيكل السائد للمعرفة قد وصفها أنور عبد الملك[2]، وهو الذي التوصيف الذي تبناه إدوارد سعيد. فقد عرّف عبد الملك الإشكالي في الاستشراق بأنه إشكالي كان فيه الشرق والشرقيون

> 'موضوعًا' للدراسة، مدموغًا بآخرية، مثل كل ما هو مختلف، سواء كان 'ذاتًا' أو 'موضوعًا'، لكنه [موضوع] لآخرية تكوينية، لخصيصة جوهرانية . . هذا 'الموضوع' للدراسة سيكون، كما هو، اعتياديًا، سلبيًا، غير مشارك، محبوًا بذاتية 'تاريخية' هي قبل كل شيء غير فاعلة، غير مستقلة، غير سيدة فيما يخص ذاتها: الشرق أو الشرقي أو 'الذات' الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها، في الحد الأقصى، إنها الكائن المغرَّب (alienated)، فلسفيًا، أي، غير ذاته بالعلاقة بذاته، المفترَضة والمفهومة والمعرَّفة، والممثَّلة، من الآخرين.

أما على مستوى الثيمي [الموضوعاتي]، من الناحية الأخرى، فقد كان ثمة مفهومٌ جوهراني لبلدان الشرق وأممه وشعوبه قيد الدراسة، تصورٌ يعبر عن نفسه من خلال تنميط إثنوي (ethnist) موصَّف . . .

بحسب المستشرقين التقليديين، يوجد جوهر، يوصف أحيانًا بوضوح، حتى بمصطلحات ميتافيزيقية، يؤلف الأساس المشترك وغير القابل للتحويل لكل الكائنات الخاضعة للدرس؛ هذا الجوهر 'تاريخي'، لأنه يعود إلى فجر التاريخ، وهو لاتاريخي أساسًا، لأنه حجَّر (transfixed) الكائن،

'موضوع' الدراسة، داخل خصوصيته غير القابلة للتحويل، وغير التطورية، بدلاً من تعريفها ككل الكائنات والدول والأمم والشعوب والثقافات الأخرى، كنتاج، كناتج لمحصلة القوى الفاعلة في حقل التطور التاريخي.

هكذا ينتهي المرء بتنميط (typology) قائم على خصوصية حقيقية، لكنها مقطوعة عن التاريخ وبالنتيجة، يتم تصورها بوصفها غير ملموسة، جوهرية - [هذا التنميط] يجعل من 'الموضوع' المدروس كائنًا آخر يكون الذات الدارس بالنسبة إليه مبهمًا؛ فيكون لدينا إنسان صيني (homo Sinicus)، وإنسان عربي (homo Arabicus)؛ ولماذا ليس إنسانًا مصريًا (homo Aegypticus) . . إلخ)، وإنسان إفريقي (homo Africanus)، مع كون الإنسان ، 'الإنسان المعياري'، كما هو مفهوم، هو الإنسان الأوربي للحقبة التاريخية، أي منذ العصور القديمة الإغريقية.

لا يُجري عبد الملك تحسينًا على المعنى الدقيق لتمييزه بين الإشكالي والثيمي. إنه يستخدمهما، على نحو مفترض، بالمعنى الذي استخدم به مصطلحا (problématique) و(thématique)، أو (thétique) في الفلسفة الفرنسية بعد الحرب، خصوصًا في الكتابات 'الظاهراتية' [الفينومينولوجية] لجان بول سارتر أو موريس مرلو-بونتي. ومع ذلك، من الجدير بالمتابعة تلك الإمكانيات التي يفتحها تمييزه 'للمستويات' داخل بنية كتلة من المعرفة، لأن ذلك يمكن أن يمنحنا مفتاحًا لصياغة مشكلتنا يظهر فيها الفكر القومي على أنه يناقض المعاني الضمنية للفكر الأوربي بعد عصر التنوير على مستوى واحد، ومع ذلك يبدو، في الوقت نفسه، أنه يقبل تلك السيطرة على مستوى آخر.

دعونا نستذكر أن مصطلح 'إشكالي' يُستخدم في المنطق الأرسطوي للإشارة إلى نمط أو شكل الافتراض. فالافتراض الإشكالي هو الذي يجزم

بأن شيئًا ما ممكن؛ إنه سيحوي مصطلحات شكلية (modal) مثل 'ممكن' أو 'جائز'. فنحن لسنا في حاجة، بالطبع، إلى أن نحصر أنفسنا بالإطار القياسي (syllogistic) للمنطق الأرسطوي. لكن دعونا نفتح تحليلنا باتجاه أرض اللعب التي يقدمها هذا التعريف. نعرف أيضًا المعنى الذي استخدم به مصطلح 'إشكالي' في فلسفة العلم المعاصرة، أي للإشارة إلى الزخم أو الاتجاه المشترك للاستعلام النظري الذي ينطوي عليه طرح زمرة كاملة أو مجموعة من المشاكل في حقل معرفي علمي معين. أخيرًا، لدينا المعنى الذي استخدم به لوي ألتوسر (Louis Althusser) المصطلح، ليقصد به الإطار النظري أو الأيديولوجي الذي تُستخدم فيه كلمة أو مفهوم، ليستعاد عن طريق 'قراءة عَرَضية/ symptomatic' لكتلة النصوص ذات الصلة[3].

أما مصطلح 'ثيمي'، من الناحية الأخرى، فقد استُخدم بمعان مختلفة على نحو واسع. في المنطق اليوناني، الثيماتا (themata) هي قواعد الاستدلال، أي القواعد التي تحكم بناء الحجج من الحجج. في اللسانيات المعاصرة، تستخدم 'الثيمة' أو 'الثيمي' في تحليل الجمل (أو، توسعًا، تحليل الخطاب) للإشارة إلى الطريقة التي تُعرَّف بها 'الأهمية النسبية' لموضوع الجملة. لدى سارتر أو مرلو بونتي، 'الثيمي' هو الذي يطرح شيئًا ما بوصفه موضوعًا قصديًا للنشاط العقلي، سواء على نحو ضمني في نمط غير انعكاسي أو على نحو صريح في النمط الإنعكاسي للفكر. لكن هذه مجرد شظايا من تاريخ هذا المصطلح الفلسفي، الذي يمكننا الاستشهاد به هكذا للإشارة إلى مجال المعنى الذي يمكنه الإيحاء به؛ فلا حاجة بنا إلى أن نتقيد بأي تعريف من هذه التعريفات الأضيق للمصطلح كما ترد في منظومات منطقية أو نظرية معينة.

إن همنا الحالي هو أن نقيم تمييزًا مناسبًا يمكننا بها أن نفصل، لأغراض تحليلية، ذاك الجزء من الأيديولوجيا الاجتماعية، المصاغ على نحو واع

والمعبر عنه بلغة خطاب نظري شكلي، يؤكد وجود، وغالبًا إمكانية التحقق العملية، بعض الإمكانيات التاريخية من الجزء الذي يسعى لتسويغ تلك المزاعم عن طريق اللجوء إلى مبادئ إبستمية أو أخلاقية. أي، إننا نرغب في فصل مزاعم الأيديولوجيا، أي مماهاتها للإمكانيات التاريخية والأشكال التطبيقية أو البرنامجية لتحققها، عن بناها التبريرية، أي طبيعة الأدلة التي تقدمها دعمًا لتلك المزاعم، وقواعد الاستدلال التي تعتمد عليها لكي تربط منطقيًا بيان الأدلة ببنية الحجج، ومجموعة المبادئ الإبستمولوجية التي تستعملها لإثبات مزاعمها كإمكانيات تاريخية، وأخيرًا، مجموعة المبادئ الأخلاقية التي تحتكم إليها لكي تؤكد أن تلك المزاعم مسوغة أخلاقيًا. إن الجزء الأول من أيديولوجيا اجتماعية سوف نسميه إشكاليًا والثاني سوف نسميه ثيميًا. فالثيمي، بعبارة أخرى، يحيل إلى منظومة إبستمولوجية إضافة إلى منظومة أخلاقية توافر إطارًا للعناصر والقواعد لتوطيد العلاقات بين العناصر؛ أما الإشكالي، من الناحية الأخرى، فيتألف من بيانات ملموسة حول الإمكانيات التي تبررها الإحالة إلى الثيمي.

بتطبيق هذا التمييز على مادتنا، سنجد أن الإشكالي في الفكر القومي هو النقيض تمامًا لإشكالي الاستشراق. أي أن الـ'موضوع' في الفكر القومي لا يزال هو الشرقي، الذي يحتفظ بالخصيصة الجوهرانية الموصوفة في الخطاب الاستشراقي. سوى أنه ليس سلبيًا، لامشاركًا. إذ ينظر إليه على أنه يمتلك 'ذاتية' يمكنه هو نفسه أن يصنعها'. بعبارة أخرى، في حين أن علاقته بنفسه وبالآخرين قد 'افترضها' الآخرون وفهموها وعرَّفوها، أي عن طريق وعي علمي موضوعي، عن طريق المعرفة، عن طريق العقل، فإن تلك العلاقات لا يمثلها الآخرون. إن ذاتيته، كما يَظُن، فاعلة ومستقلة وذات سيادة.

على مستوى الثيمي، من الناحية الأخرى، يقبل الفكر القومي ويتبنى نفس

التصور الجوهراني القائم على التمييز بين 'الشرق' و'الغرب'، نفس التنميط الذي تخلقه ذات دارسة متعالية، ومن هنا نفس الإجراءات 'المموضِعة' للمعرفة التي تكونت في عصر مابعد التنوير من العلم الغربي.

بالنتيجة، ثمة تناقضية متأصلة في التفكير القومي، لأنه يجادل ضمن إطار من المعرفة تنطبق بنيته التمثيلية على بنية السلطة ذاتها التي يسعى الفكر القومي إلى التبرؤ منها. إن هذه التناقضية في حقل الفكر هي التي تخلق الإمكانية لاقتراح بضعة حلول متباعدة للإشكالي القومي. وعلاوة على ذلك، فإن هذه التناقضية هي التي تدل، في حقل الفكر، على تعذر الحل النظري للمسألة القومية في بلد استعماري، أو لهذا السبب، للمشكلة الموسعة للتحول الاجتماعي في بلد مابعد استعماري، ضمن إطار قومي ضيق حصرًا.

(2)

للوهلة الأولى، قد يبدو تمييز الشيمي من الإشكالي مناظرًا للتمييز في اللسانيات البنيوية بين اللغة (langue) والكلام (parole)، حيث تحيل الأولى إلى منظومة اللغة التي تشترك بها جماعة مفترضة من الناطقين، في حين أن الكلام هو فعل الكلام الملموس للناطقين الفرديين. وقد يبدو أيضًا مشابهًا للتمييز في فلسفة اللغة التحليلية بين فهم المعنى بلغة المقاصد (intentions) الذاتية التي تكمن وراء أفعال كلام بعينها والمعنى كما يُرمَّز في الاصطلاحات (conventions) اللغوية. هكذا، قد يبدو أن ما نحاول أن نوحي به حول انعدام استقلال الخطاب القومي هو ببساطة أنه يقدم مقترحات محددة حول المجتمع والسياسة التي تكون بنيتها التركيبية [الإعرابية] والدلالية، على نحو عام أكثر، معناها، محكومة تمامًا بقواعد 'لغة' الفكر مابعد عصر التنوير العقلاني. بعبارة أخرى، النصوص القومية

تكون ذات معنى فقط عندما تُقرأ في ضوء قواعد ذاك الإطار الأكبر للفكر؛ لذلك، فإن الأُولى [النصوص القومية] تتألف فقط من ألفاظ معينة تُحدد معانيها بطريق المنظومة المعجمية والنحوية التي يوافرها الثاني [الفكر]. بالمقابل، يمكن افتراض أن ما نحاول أن نبرهنه على مستوى الإشكالي هي 'الأسباب' الذاتية وراء توكيدات معينة في النصوص القومية، لنبرهن لماذا كتب الكتاب القوميون ما كتبوه، كون 'معنى' تلك التوكيدات، بالطبع، لا يُبرهن إلا بلغة 'الاصطلاحات' الموضوعة على مستوى الثيمي، أي الإطار النظري للفكر مابعد عصر التنوير العقلاني.

ومع ذلك، فإن هذه الأصناف، ليست من المشاكل التي سنحتاج إلى معالجتها هنا. إن تمييزنا الخاص هنا بين الثيمي والإشكالي يجب أن يخدم هدفًا ليست التمييزات المشابهة ظاهريًا في حقول أخرى مصممة لخدمته.

أولاً وقبل كل شيء، إن الدراسة اللغوية حصرًا ستكون سابقة لأوانها إذا لم نحدد على نحو كفؤ الحقل المفاهيمي أو النظري الخاص الذي تقع فيه نصوصنا القومية. بالنظر إلى صنف المشاكل التي أثرناها في الفصل السابق، من الواضح أننا سنحتاج إلى إيجاد أجوبتنا الأولية عن طريق النظر مباشرة في حقل الخطاب السياسي-الأيديولوجي. مع أن هذا الحقل ستشكله لنا المادة المتوفراة في تشكيلة من النصوص الأيديولوجية، فإن دراسة لغوية النصوص لا يمكنها أن تكون ذات جدوى مباشرة كثيرة لنا. هذا معناه حتى لو افترضنا أنه بإمكاننا أن نمنح هذه الكتلة من النصوص الأيديولوجية شكلاً دلاليًا ماكرو-بنيويًا معقولاً (وهو في حد ذاته افتراض كبير جدًا لأن الدراسة اللغوية للخطاب تظل معنية بالمتتاليات القصيرة من الجمل[4])، فإن الدراسة اللغوية حصرًا لا يمكنها سوى أن تعطينا الشروط التركيبية والدلالية العامة التي تقرر إلى أي حد يكون هذا الخطاب متقن التشكيل

أو قابلاً للتفسير. لكن قبل أن يكون بوسع المرء أن ينطلق إلى ذاك المستوى من التحليل النصي، عليه أولاً أن يؤلف الحقل الاستطرادي بمصطلحاته النظرية الخاصة به، أي، بمصطلحات نظرية سياسية. لذلك هذا هو الشرط الأول الذي يجب أن يستوفيه إطارنا التحليلي المقتَرَح.

ثانيًا، إن انكبابنا على تفسير النصوص القومية ككتلة من الكتابات حول النظرية السياسية يعني بالضرورة أن نسبر معناها في ضوء إحالتها الضمنية أو الصريحة إلى الأشياء، أي معانيها الضمنية المنطقية والنظرية. إنه يعني، بعبارة أخرى، أن نجري تحليلنا ليس على مستوى اللغة، بل على مستوى الخطاب. لن يكون مجديًا أن نحكم مسبقًا على القضية بالإعلان مباشرة أنه بما أن هذا الخطاب ليس سوى نتاج للأيديولوجيا، فإن مضمونه يجب أن يكون لغوًا خالصًا ولذلك فهو غير جدير بأن يُدرس كمضمون. على العكس من ذلك، إن العلاقة بين مضمون الخطاب القومي والنوع من السياسة الذي تمارسه القومية هي بالضبط ستكون ذات أهمية أساس لنا.

لذلك، سيكون المطلوب دراسة نقدية صريحة لأيديولوجيا القومية. لقد سعت كل من الحتمية الاجتماعية والوظيفية إلى تفسير الأيديولوجيا القومية بإفراغها من كل مضمونها، بقدر ما تكون السياسة القومية معنية، فإن فرضيتهما هي أن 'المفكرين لم يشكلوا في الواقع فارقًا كبيرًا'. ومع ذلك فإن موقفنا هو أن مضمون الأيديولوجيا القومية، مزاعمها حول ما هو ممكن وما هو مشروع، هو الذي يعطي شكلاً محددًا لسياستها. فهذه الأخيرة [السياسة] لا يمكن فهمها من دون تفحص الأول [المضمون].

في الواقع، تتيح مقاربتنا في هذه الدراسة صياغة أقوى: الأيديولوجيا القومية، كما سيتضح، هي جدلية على نحو متأصل، تطلق بتوتر؛ فصوتها، المشبوب العاطفة تارة، المتلعثم تارة أخرى، يشي بالضغوط [الناجمة] عن

وجوب الإعلان عن قضيتها ضد المعارضة الرهيبة. فالجدل ليس مجرد حيلة أسلوبية يمكن لمحلل نزيه أن يعزلها بهدوء عن المذهب الخالص. إنه جزء من المضمون الأيديولوجي للقومية الذي يتخذ من خطاب مضاد، الخطاب الاستعماري، خصمًا له. فالقومية، باستعداء نفسها ضد واقع الحكم الاستعماري، الذي يتبدى أمامها كحقيقة تاريخية قائمة، شبه ملموسة، تسعى إلى توكيد معقولية الإمكانيات السياسية الجديدة تمامًا. هذه هي مزاعمها السياسية التي ينكرها الخطاب الاستعماري بغطرسة. ولا يمكن سوى للاختزالي المبتذل أن يلح على أن هذه الإمكانيات الجديدة أن 'تنشأ' ببساطة من بنية اجتماعية أو عن التشكلات الموضوعية المفترضة لسيرورة تاريخية عالمية، حيث لا تكون هناك حاجة إلى ابتكارها وصياغتها ونشرها والدفاع عنها في ميدان السياسة. في الواقع، في الاستنباط التجديدي للإمكانيات السياسية والدفاع عن معقوليتها التاريخية تحديدًا تتوطد الوحدة بين الفكر القومي والسياسة القومية. إن المضمون الجدلي للأيديولوجيا القومية هو سياستها.

هذا الجانب هو ما نسعى إلى تعريفه على مستوى ما دعوناه الإشكالي. لنتذكر أنه المستوى الذي يطلق عنده الخطاب القومي مزاعم معينة بخصوص الإمكانيات التاريخية التي يظنها محتملة؛ إنه أيضًا يطلق مزاعم بخصوص الأشكال التطبيقية التي يمكن من خلالها تحقيق تلك الإمكانيات. الإمكانيات التاريخية، التحقق العملي. إن مزاعم الأيديولوجيا تقع مباشرة على أرض السياسة، ميدان الصراع على السلطة، حيث تتحدى مزاعمها مزاعم أخرى منبثقة من خطاب مضاد. على مستوى الإشكالي، إذًا، يمكننا أن نحدد الخصيصة التاريخية والسياسية تحديدًا للخطاب القومي. فهناك يمكننا أن نصل الأيديولوجيا إلى 'قواعدها الاجتماعية'، أن نربط المزاعم

النظرية بحالة البنية الاجتماعية وديناميكها، 'بمصالح' مختلف الطبقات الاجتماعية، بتعارضها كما بتوافقها. سيصبح جليا أيضًا أن الإشكالي لا حاجة إلى أن يبقى ثابتًا ولا يتبدل. فعندما تتغير 'الشروط التاريخية'، كذلك تُستنبط الإمكانيات السياسية الجديدة؛ فيخضع الإشكالي لتحول ضمن بنية الخطاب ذاتها. بمساعدة الإشكالي، إذًا، نسعى إلى توطيد الموقع السياسي للخطاب القومي إضافة إلى تاريخيته.

لكن الخطاب السياسي-الأيديولوجي لا يتكون فقط من المزاعم: تلك المزاعم أيضًا يجب تسويغها باللجوء إلى المبادئ المنطقية والإبستمولوجية، وقبل كل شيء، المبادئ الأخلاقية. في السياسة، يجب إقناع الناس فقط بمعقولية الغايات والوسائل، بل أيضًا بمشروعيتها ومرغوبيتها. بالنتيجة، يمتلك الخطاب السياسي-الأيديولوجي، بالتوازي مع مزاعمه، بنى تسويغه. إذ يجب عليه أن يقدم أدلة قابلة للتصديق دعمًا لمزاعمه السياسية، وأن يبني بنية منطقية للحجة لإظهار كيف أن الأدلة تدعم المزاعم، ويحاول الاقتناع بأن المزاعم مسوغة أخلاقيًا.

عند هذا المستوى يمكننا عد مضمون الخطاب القومي امتلاكه معانٍ ضمنية منطقية ونظرية. إن الحتمي السوسيولوجي، بالطبع، يتجاهل هذا المظهر من مظاهر الأيديولوجيا القومية دفعة واحدة، جازمًا، دوغمائيًا، بهذا الخصوص أن مبادئها المنطقية ومفاهيمها النظرية تشتق بالكامل من إطار آخر للمعرفة؛ إطار الفكر العقلاني الغربي الحديث. ستكون مهمة كبيرة لهذه الدراسة أن تظهر أن هذا الرفض الدوغمائي لأخذ المضمون، إضافة إلى الأشكال المنطقية والنظرية للفكر القومي، على محمل الجد إنما يؤدي بالمرء ليس فقط إلى أن يتوه في القصة الفاتنة للمواجهة بين فكر غربي يغزو العالم والأنماط الفكرية للثقافات اللاغربية، بل يؤدي أيضًا إلى سوء فهم حاسم

للفعلية التاريخية الحقيقية للقومية ذاتها.

على مستوى الثيمي سنكون معنيين بالضرورة بالعلاقة بين الخطاب القومي وأشكال الفكر الغربي الحديث، لكن هذه، كما سنبين، ليست علاقة تطابق بسيطة، وليست حتى علاقة اشتقاق. أولاً، إن الفكر القومي انتقائي فيما يأخذه من الفكر العقلاني الغربي. في الواقع، إنه انتقائي على نحو متعمد وبالضرورة. وهمه السياسي، كما قلنا، معارضة الحكم الاستعماري. لذلك عليه أن يرفض المعاني الضمنية المباشرة للفكر الاستعماري وأن يجادل لصالح الإمكانيات السياسية التي يرفض الفكر الاستعماري الاعتراف بها. وهو لا يستطيع فعل ذلك ببساطة بالجزم بأن تلك الإمكانيات معقولة؛ فالصراع مع الفكر الاستعماري سوف ينقل بالضرورة إلى مضمار التسويغ. لهذا فإن النصوص القومية سوف تشكك في صحة المعرفة الاستعمارية، وتجادل حججها، وتكتشف التناقضات، وترفض مزاعمها الأخلاقية. وحتى عندما تتبنى أنماط الفكر المميزة للمعرفة العقلانية في عصر مابعد التنوير، كما سنراها تفعل ذلك، فهي لا تستطيع أن تتبناها في مجملها، لأنها عندئذ لن تُعَرِّف ذاتها كخطاب قومي.

إن الإشكالي والثيمي، إذا ما أُخذا معًا، في وحدة جدلية، سوف يمكناننا من إظهار كيف تنجح القومية في إنتاج خطاب مختلف. فالاختلاف يتحدد، على أرض الخطاب السياسي-الأيديولوجي، بتنافس سياسي، وصراع على السلطة، وعلى الفكر القومي أن يعبر عنه وأن يصوغه في كلمات إذ يرغمه الإشكالي فيه بلا رحمة على تمييز نفسه من خطاب الاستعمار. هكذا يكون التفكير القومي بالضرورة صراعًا مع كتلة كاملة من المعرفة المنهجية، صراع يكون سياسيًا كما يكون في الوقت نفسه فكريًا. إن سياسته تكرهه على فتح ذاك الإطار من المعرفة الذي يدعي سيطرته عليه، وإزاحة ذاك الإطار،

وإفساد سلطته، وعلى تحدي أخلاقيته.

ومع ذلك فإن الفكر القومي، في تكوينه بالذات كخطاب سلطة، لا يمكنه أن يبقى نفيًا فقط؛ إنه أيضًا خطاب إيجابي يسعى إلى استبدال بنية السلطة الاستعمارية بنظام جديد، نظام سلطة قومية. فهل يمكن للفكر القومي أن ينتج خطاب نظام في حين يجرؤ على نفي الأساس نفسه لمنظومة معرفة غزت العالم؟. إلى أي حد يمكنه أن ينجح في الحفاظ على اختلافه عن خطاب يسعى إلى السيطرة عليه؟.

إنه خطاب مختلف، مع أنه يطغى عليه خطاب آخر: هذه هي فرضيتي حول الفكر القومي. إنها، في ظاهرها، صياغة متناقضة. لكن هذا بالتأكيد ما ينبغي أن ينشأ عن دراسة نقدية لكتلة من مذهب أيديولوجي يزعم لنفسه وحدة معينة واستقلالاً. إن هدف الانتقاد ليس إنتاج 'نظرية' جديدة تدعي تفسير الأيديولوجيا القومية باختزالها إلى شيء آخر. بالأخرى، الهدف أن نسأل: 'ما الذي يفترضه الخطاب القومي مسبقًا؟. أين يقع بالعلاقة بالخطابات الأخرى؟. أين التصدعات على سطحه، ونقاط التوتر في بنيته، والقوى المضادة، والتناقضات؟. ما الذي يكشفه وما الذي يطمسه؟'. هذه هي أنماط الأسئلة التي أقترح بها إجراء هذه الدراسة، وليس بنظرية سوسيولوجية وضعية.

ثمة سبب ثان في أن العلاقة بين الفكر القومي وإطار المعرفة الاستعمارية لا يمكن أن تكون بسيطة. هذا السبب له علاقة بتاريخية الفكر ذاتها. مثل كل منظومات المذهب الأيديولوجي الأخرى، فقد تطور الفكر القومي مع مرور الزمن. من هنا، ثمة سيرورة تاريخية يؤلف الخطاب القومي ذاته من خلالها. فعلى مستوى الإشكالي، تمر المعارضة السياسة للحكم الاستعماري عبر أطوار برنامجية محددة، تتميز بابتكارات في الأهداف السياسية، وفي

الاستراتيجية والتكتيك، في اختيار أنواع القضايا التي ستتركز أنظارها الأيديولوجية عليها وتركز هجومها الجدالي عليها. إن التحولات على مستوى الإشكالي قد تستدعي إعادة اعتبار للمرتكزات المنطقية أو النظرية للأيديولوجيا. يمكن أن يؤدي إلى تغيير في أصناف الأفكار النظرية التي استعارها الفكر القومي من العقلانية الغربية، متخليًا عن النظريات الأقدم ومتبنيًا، وحتى مستنبطًا، نظريات جديدة. وقد توجد هناك موارد نظرية جديدة تصبح متاحة على مستوى الثيمي، لأن العقلانية الغربية، مثل الفكر القومي، تمتلك أيضًا تاريخًا مستمرًا. ومن الناحية الأخرى، فإن ذات البنية المنطقية والنظرية للثيمي قد تؤثر في صياغة الإشكالي، وتقيد تحديد الإمكانيات السياسية، وتجعل بعض الإمكانيات تبدو أكثر مرغوبية أو معقولية من غيرها. بالفعل، سينحو الثيمي إلى تطبيق خاتمة على مجال الإمكانيات، وستُهمَلُ إمكانياتٌ كثيرة، وحتى أن البعض منها لن يُعترفَ به. في الوقت نفسه، فإن سيرورة التأثير المتبادل هذه بين ثيمي الخطاب القومي وإشكاليه، أي الانفصالات والاندماجات الدورية، يمكن حتى أن تنتج في مفاصل حاسمة انتقادًا شاملاً للثيمي ذاته، في نقاط سيبدو عندها الفكر القومي على حافة تجاوز ذاته.

لذلك فإن التعقيد في العلاقة بين الفكر القومي والفكر الاستعماري يجب أيضًا أن يُعالج بلغة نظرية المراحل في تكوين خطاب قومي، ليست مراحل كرونولوجية [متسلسلة زمنيًا] بالضرورة، بل تتابعًا منطقيًا في تطور بنيته الأيديولوجية التامة. لكن ألا تفترض نظرية المراحل خطية معينة للتطور، غائية معينة؟. إننا في حاجة إلى مواجهة هذا السؤال، لأنه يرتبط ارتباطًا مركزيًا بالطريقة التي نقترح بها ربط نظرية سياسية لتشكل الدولة القومية بالتاريخ الأيديولوجي لتلك الدولة.

(3)

لقد عرَّفنا في نهاية الفصل السابق بمفهوم غرامشي 'للثورة السلبية'. بما أن هذا هو المفهوم المركزي الذي سنبني حوله تحليلنا السياسي لقومية القرن العشرين، فمن الضروري أن نسبر موقعه ضمن نظرية الدولة والثورة الماركسية، واستعمالاته الممكنة في حقل استعلامنا. بوجه خاص، ستحتاج إلى تبيان كيف أن الثورة السلبية، نظرًا إلى التناقضات بين الإشكالي والثيمي في القومية، تصبح المسار التاريخي الذي يمكن عن طريقه أن يحدث تطور 'قومي' لرأس المال من دون حل تلك التناقضات أو التغلب عليها.

يحدد أنطونيو غرامشي نفسه موقع هذا المفهوم على الأرض النظرية التي عرَّفها مقترحان قدمهما ماركس في مقدمته لكتاب نقد الاقتصاد السياسي: لا يختفي نظام اجتماعي قبل أن تكون قد تطورت كل القوى الإنتاجية التي لا يوجد لها متسع فيه؛ ولا تظهر علاقات الإنتاج الجديدة الأكثر رقيًا قبل أن تكون قد نضجت الشروط المادية لوجودها في رحم المجتمع القديم ذاته. لذلك لا يأخذ الجنس البشري مثل هذه المهام على عاتقه إلا عندما يمكنه أن يحل..[5]. يطبق غرامشي المقترحين على تاريخ الحركات البرجوازية-القومية في أوربة أواخر القرن التاسع عشر، بالأخص تاريخ الانبعاث الإيطالي، وينساق إلى مماهاة وجهي تلك الحركات المرتبطين ارتباطًا لا ينفصل: الأول، العوائق التاريخية أمام السيطرة البرجوازية، والثاني إمكانيات التغيير الهامشي داخل تلك الحدود.

ما هي هذه الحدود؟. يحللها غرامشي في ضوء ثلاث لحظات أو مستويات من 'علاقة القوى'[6]. الأول مستوى البنية الموضوعية، 'المستقلة عن الإرادة البشرية'. ففي بلدان مثل إيطاليا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لم يكن مستوى تطور قوى الإنتاج المادية والمواقع النسبية للطبقات

المختلفة ووظائفها في الإنتاج وصل إلى حد تسهيل النشوء العاجل لمنظومة إنتاج رأسمالي متطورة تمامًا. فالموقع السياسي للطبقات الحاكمة القديمة؛ والاقتصاد الزراعي المتخلف؛ وضعف الطبقة الرأسمالية القومية مقارنة بالمستويات المتقدمة للتنظيم في الاقتصاد الرأسمالي العالمي؛ كل هذه كانت تقييدات على مستوى 'البنية الموضوعية'.

اللحظة الثانية هي علاقة القوى السياسية، 'درجة التجانس، ووعي الذات والتنظيم التي أحرزتها مختلف الطبقات الاجتماعية'. هنا ليست مسألة الأيديولوجيا والتنظيم ببساطة مسألة التنظيم الاقتصادي-المشترك لفئات إنتاجية معينة أو حتى تضامن المصالح بين كافة أفراد طبقة اجتماعية. المستوى الحاسم هو المستوى 'السياسي بالشكل الأنقى' حيث 'يصبح المرء مدركًا أن مصالحه المشتركة الخاصة، في تطورها الحالي والمستقبلي، تتجاوز حدود الطبقة الاقتصادية الخالصة، ويمكن ويجب أن تصبح مصالح الفئات التابعة الأخرى أيضًا'. فعند هذا المستوى

> تصبح الأيديولوجيات المنبتة سابقًا 'حزبًا'، تدخل في مواجهة ونزاع، إلى أن تميل واحدة فقط منها، أو تركيبة واحدة منها على الأقل، إلى أن تسود، إلى كسب الغلبة، إلى بسط نفسها في كافة أنحاء المجتمع، محققة ليس فقط تساوق الأهداف الاقتصادية والسياسية، بل أيضًا وحدة فكرية وأخلاقية، طارحة كل الأسئلة التي يثور حولها الصراع، ليس على صعيد مشترك، بل على صعيد 'كوني'، وهكذا تخلق سيطرة فئة اجتماعية أساس على سلسلة من الفئات التابعة. صحيح أن الدولة يُنظر إليها بوصفها العضو من فئة معينة، قدر لها أن تخلق شروطًا مؤاتية للتوسع الأعظمي هذه الأخيرة. لكن تطور الفئة الخاصة وتوسعها يتم تصوره وتقديمه على أنه القوة المحركة لتوسع عالمي،

> لتطور كل المحركات 'القومية'. بعبارة أخرى، تكون الفئة المسيطرة منسقة على نحو ملموس مع المصالح العامة للفئات التابعة، وحياة الدولة يتم تصورها كسيرورة مستمرة من التشكل وإبطال التوازنات المختلة (أو المستوى القضائي) بين مصالح الفئة الأساس ومصالح الفئات التابعة؛ توازنات تسود فيها مصالح الفئة المسيطرة، لكن إلى درجة معينة فقط، أي تقف قاصرة عن تحقيق المصالح الاقتصادية المشتركة الضيقة(7).

هذه هي 'اللحظة' التي أولاها غرامشي الاهتمام الأكبر في دفاتره*، محللاً، بتفصيل ملموس، التاريخ السياسي للإنبعاث [الإيطالي] ليبين كيف أن الأيديولوجيا وتنظيم الهيمنة البرجوازية بوجهي سلطتها الإكراهية المجسدة في الدولة والقيادة الفكرية-المعنوية في المجتمع عموما قد بقيا ناقصين ومفتتين بالضرورة.

'اللحظة' الثالثة هي لحظة علاقة القوى العسكرية، المكونة للتشكيل العسكري التقني إضافة إلى ما يدعى الموقف 'السياسي-العسكري'. في حالة الاحتلال السياسي المباشر لبلد من قبل قوة مسلحة أجنبية، على سبيل المثال،

> هذا النوع من الاضطهاد سيكون متعذرًا تفسيره لو لم يكن بسبب حالة التفكك الاجتماعي للشعب المضطَهَد، وسلبية أغلبيته؛ بالتالي لا يمكن نيل الاستقلال بالقوى العسكرية الخالصة، إذ يتطلب كلا من [القوة] العسكرية و [القوة] السياسية-العسكرية. في الحقيقة، لو كان على الأمة المضطَهَدة، قبل الشروع في كفاحها من أجل الاستقلال، أن تنتظر إلى أن تسمح لها الدولة المهيمنة بأن تنظم جيشها الخاص بالمعنى الضيق والتقني للكلمة، فسيكون عليها أن تنتظر لفترة من الزمن . . لذلك فإن الأمة المضطَهَدة ستعارض مبدئيًا القوة العسكرية المسيطرة

> بقوة هي 'سياسية-عسكرية' فقط، أي شكل من العمل العسكري الذي يمتلك مزية إثارة ارتدادات ذات خاصية عسكرية بمعنى: 1) أنه يمتلك القدرة على تدمير القدرات الحربية للأمة من الداخل؛ 2) أنه يجبر القوة العسكرية المسيطرة على أن تتوزع وتتشتت فوق أرض كبيرة، مبطلة بذلك قسمًا كبيرًا من قدراتها الحربية(8).

في هذا الجانب أيضًا لاحظ غرامشي 'الغياب الكارثي للقيادة السياسية-العسكرية' في [حركة] الانبعاث الإيطالي.

بالأخذ في الاعتبار كل 'اللحظات' الثلاث للوضع السياسي، يصبح لا مناص من الاستنتاج أنه في شروط رأسمالية عالمية متقدمة نسبيًا، لا يمكن لبرجوازية تطمح إلى الهيمنة في نظام سياسي قومي جديد أن تأمل في إطلاق 'حرب حركة' (أو 'مناورة') بالمعنى التقليدي، أي، انقضاضًا مباشرًا على الدولة. بنظر برجوازية كهذه، يكون الهجوم الشامل المركز والحاسم على البنية القائمة للحكم السياسي على نمط الثورة الفرنسية، أو ثورات 1848 مستحيلاً. بدلاً من ذلك، عليها أن تنخرط في 'حرب موقع'، نوع من حرب الخنادق السياسية التي تُشن على عدد من الجبهات المختلفة. فتكون إستراتيجيتها محاولة [إحداث] 'تحول جزيئي/molecular transformation' للدولة، يحيد المعارضين، ويحول قطاعات من الطبقات الحاكمة السابقة إلى حلفاء في منظومة حكم أُعيد تنظيمها جزئيًا، يتولى الإصلاحات الاقتصادية على نطاق محدود لكي يكسب تأييد الجماهير الشعبية، لكنه يبعدها عن أي شكل من المشاركة المباشرة في سيرورات الحكم.

هذه هي 'الثورة السلبية'، طور تاريخي تتقاطع فيه 'حرب الموقع' مع ثورة رأس المال. لكن هذا 'المحك التفسيري' يطبقه غرامشي 'ديناميكيًا'

على تاريخ الانبعاث الإيطالي. في هذه السيرورة، يكون قادرًا على صياغة بعض الملاحظات ذات الأهمية الكبيرة في تحليل نشوء الدول القومية في حقبة الرأسمالية العالمية المتقدمة نسبيًا.

يسأل غرامشي، في معرض حديثه حول العلاقة بين كافور (Cavour)، وهو نصير كلاسيكي لـ'حرب المواقع'، ومازِّني (Mazzini) الذي كان يمثل إلى حد أكبر بكثير عنصر المبادرة الشعبية أو 'حرب الحركة'، قائلاً: أليس كلاهما لا غنى عنهما إلى الحد نفسه تمامًا؟[9]. الجواب: نعم، لكن ثمة لاتناظر أساس في العلاقة بين النزعتين. لقد كان كافور مدركًا لدوره الخاص؛ كان أيضًا مدركًا للدور الذي يؤديه مازِّني. أي إن كافور لم يكن واعيًا أن التغيير الذي كان يسعى إلى تحقيقه جزئي ومحصور ومضبوط بدقة فقط، بل كان واعيًا إلى أي مدى يمكن أن تذهب النزعة الأخرى، أي للتحدي الأكثر مباشرة للنظام القائم بواسطة المبادرة الشعبية. أما مازِّني، من الناحية الأخرى، فقد كان 'رسولاً رؤياويًا'، غير مدرك لكل من دوره الخاص ودور كافور. كنتيجة لذلك، فإن النزعة المازِّنية، بمعنى ما، كانت مصادَرة بحد ذاتها ضمن الاستراتيجية الشاملة 'لحرب المواقع'. من حزب العمل والمعتدلين، أيهما كان يمثل 'القوى الذاتية' الحقيقية للانبعاث؟. بلا أدنى شك كان المعتدلون، بالضبط لأنهم كانوا أيضًا مدركين لدور حزب العمل: بفضل هذا الإدراك، كانت 'ذاتيتهم' ذات خاصية فوقية وأكثر حسمًا[10]. من الناحية الأخرى، لو كان مازِّني أكثر إدراكًا لدور كافور ولدوره 'عندئذ لكان التوازن الناتج عن تلاقي نشاطي الرجلين مختلفًا، لكان أكثر مؤاتاة للمازِّنية. بعبارة أخرى، لكانت الدولة الإيطالية قد بنيت على قاعدة أقل رجعية وأكثر حداثة'[11]. بدلاً من ذلك، ما حدث كان أن قوى 'الاعتدال' نجحت في مصادرة نتائج المبادرة الشعبية لأغراض نظام دولة منظمة جزئيًا

وإصلاحية. كان الجدل مسدودًا، فالمعارضة لم يكن بالإمكان تجاوزها. فالثورة السلبية سمحت

> لـ'الأطروحة' بتحقيق تطورها التام، إلى النقطة التي ستنجح عندها في دمج جزء من النقيضة ذاتها، كيلا تسمح 'بتجاوزها' في التضاد الديالكتيكي. فالأطروحة وحدها في الحقيقة تطور إمكانيتها على الصراع إلى الحد الأقصى، وصولاً إلى النقطة التي يمتص فيها حتى ما تدعى ممثلي النقيضة: على هذه النقطة بالضبط تقوم الثورة السلبية أو الثورة/ الاستعادة(12).

لذلك، فإن غرامشي، في سبره العلاقة بين الثورة السلبية و'حرب المواقع'، لا يقترح 'نظرية' فوقتاريخية جامدة لتشكل الدول القومية في حقبة الرأسمالية العالمية المتقدمة. في الواقع، إنه ينطلق من المقدمة التي تقول بوجود نزعتين متعاكستين داخل حركات كهذه؛ إحداهما نزعة التدرج، والاعتدال، والتغيرات الجزيئية الخاضعة للتحكم 'من القمة'، والثانية نزعة المبادرة الشعبية، التحدي الجذري، وحرب الحركة. إن التوازن الذي سينجم عن الصراع بين هاتين النزعتين لم يكن مفترضًا مسبقًا بأي حال من الأحوال: لقد كان يعتمد على 'لحظات' معينة من علاقة القوى، خصوصًا على الصفة النسبية 'للقوى الذاتية' التي توافر القيادة لكل نزعة على حدة.

إذا كنا سنطبق هذا 'المحك التفسيري للتغيرات الجزيئية' على الحركات المضادة للاستعمار في البقاع غير الأوربية من العالم، الحركات التي تسعى إلى استبدال بنية دولة قومية حديثة بالحكم الاستعماري، فسوف ننقاد إلى مماهاة النزعتين المتنازعتين واللتين لا يمكن لإحداهما الاستغناء عن الأخرى، وذلك على مستوى الإستراتيجية السياسية-الأيديولوجية الشاملة. إن الأشكال التنظيمية النوعية التي تظهر بها النزعتان في حركات

قومية معينة، الأسلوب الذي يحدث به الصراع بينهما، الشكل المعين لحل الصراع، هذه كلها يمكن توثيقها وتحليلها لكي تقدم معالجة أكثر تنوعًا وشمولاً لمشكلة تشكل الدول القومية في التاريخ الحديث. فمن أجل حالة الإنبعاث [الإيطالي]، يشرح غرامشي اللاتناظر الأساس بين النزعتين بملاحظة أنه في حين لم توجد الشروط للمبادرة الشعبية لكي تأخذ شكل عصيان مسلح 'مركَّز وفوري'، فإنها لم تستطع حتى أن تفرض نفسها 'بالشكل المنتشر والشَعري (capillary) للضغط غير المباشر'[13]. بالنتيجة، في حين وُجدت 'الأهمية الكبيرة للحركة الجماهيرية الديماغوجية [الغوغائية]، بقادتها الذين يبرزون بالصدفة . . ومع ذلك فقد تولت ذلك في الواقع الفعلي القوى العضوية التقليدية، بعبارة أخرى، الأحزاب القديمة العهد، بالقادة المشكَّلين عقلانيًا . .'[14]. كان تمرينًا مثيرًا للاهتمام في حد ذاته أن نسبر الشكل الذي تتخذه هذه العلاقة بين القيادتين 'الغوغائية' و'المشكَّلة عقلانيًا' في سياق ثقافي لاغربي يحتمل فيه أن يكون المفهوم العام للبنية 'العقلانية' للسلطة السياسية ذاته مرتبطًا بأيديولوجيا الحكم الاستعماري.

لكن ثمة مظهرًا آخر لعدم التناظر هذا بين 'القوى الذاتية' في الثورة السلبية ذا أهمية أكبر في فهم التاريخ الأيديولوجي لتشكل الدولة القومية في البلدان الاستعمارية. فإلى جانب الصفة النسبية للقيادتين في الانبعاث [الإيطالي]، يربط غرامشي أيضًا عدم التناظر ببعض 'النزعات العضوية للدولة الحديثة' التي يبدو أنها تساند القوى التي تنفذ 'حرب موقف' مديدة، متعددة الأوجه وجيدة التنسيق بدلاً من تلك القوى التي لا تفكر إلا بـ'حرب حركة' فورية. وعند هذا المستوى من مناقشة غرامشي يبرز مضامين تحليله للانبعاث الإيطالي في علاقته بالكفاح السياسي للبروليتاريا ضد النظام الرأسمالي.

هذه 'النزعات العضوية للدولة الحديثة' تندرج تحت الشروط التي أثيرت فيها مسألة الاشتراكية وبُرهنت إمكانية الثورة الاشتراكية. هكذا، بمعنى تاريخي أساس، لم يعد بإمكان الدولة الرأسمالية أن تحتفظ بالخصيصة نفسها كما من قبل. ما تفعله الآن هو التدخل في سيرورة الإنتاج بطريقة أكثر مباشرة بكثير مما كان الحال في ظل الدولة الليبرالية الكلاسيكية. فالدولة الآن 'تجد نفسها مكلفة بوظيفة أساس في المنظومة الرأسمالية، كشركة . . تركز المدخرات لكي توضع بتصرف الصناعة والنشاط الخاصين، وكمستثمر متوسط وطويل الأجل . .'. فعندما تتولى الدولة القيام بهذه الوظيفة، عندئذ تنقاد حتميًا

> إلى التدخل لكي تتأكد مما إذا كانت الاستثمارات التي حدثت من خلال وسائل الدولة تدار إدارة صحيحة . . لكن التحكم بحد ذاته ليس كافيًا. فهو ليس مجرد مسألة حفاظ على الجهاز الإنتاجي كما هو في لحظة مفترضة. إنه مسألة إعادة تنظيمه لكي تطوره بالتوازي مع الازدياد في عدد السكان وفي الاحتياجات الجماعية.

إضافة إلى ذلك، توجد عناصر أخرى تجبر الدولة أيضًا على أن تصبح تدخلية 'الحمائية الزائدة والنزعات الاكتفائية الذاتية، تشجيعات الاستثمار، إغراق السوق بالسلع، إنقاذ المشاريع الكبيرة المتعثرة، أو في خطر الوقوع في الإفلاس؛ بعبارة أخرسى، كما يقال، «تأميم الخسائر والعجوز الصناعية».'[15].

يناقش غرامشي بالطبع هذه الدولة الرأسمالية التدخلية في سياق 'الأمركة' و'الفوردية/ Fordism'. هنا تحتفظ الدولة بالدور الشكلي للدولة الليبرالية، 'ليس بمعنى ليبرالية التجارة الحرة أو بمعنى الحرية السياسية الفعلية، بل بالمعنى الأكثر أساسًا للمبادرة الحرة والفردانية الاقتصادية التي تصل بحد

ذاتها، بوسائلها الخاصة، على مستوى «المجتمع المدني»، من خلال التطور التاريخي، إلى نظام التركيز الصناعي والاحتكار[16]. ثم يتابع غرامشي النقاش حول الدولة الرأسمالية التدخلية إلى المرحلة التي تحقق فيها الشكل المحدد من الفاشية.

لا حاجة بنا لأن نشغل أنفسنا هنا بالسجال حول صلة تحليل غرامشي من أجل فهم الدولة في البلدان الرأسمالية المتقدمة اليوم بالموضوع. بدلاً من ذلك، دعونا نجمّع بعض هذه النتف من تحليله في نقاش حول الدور التاريخي للدول القومية الرأسمالية التي انبثقت عن الحركات المعادية للاستعمار الناجحة في بلدان العالم غير الأوربي.

أولاً، على مستوى 'البنية الموضوعية'، تواجه البرجوازية الطامحة في بلد استعماري المشكلة المزدوجة، المشهورة الآن في الأدبيات التي تدور حول 'التطور الناقص/ underdevelopement'، مشكلة المستوى المتدني لقوى الإنتاج في الداخل إضافة إلى السيطرة الاقتصادية والسياسية الساحقة للرأسمالية المتروبولية المتقدمة. تتخذ المشكلة شكلاً بنيويًا عنيدًا على نحو خاص في بلدان ذات اقتصاد زراعي ضخم ومتخلف. تصبح المهمة الأساس للبرجوازية القومية في بلد كهذا مهمة أن تجد لنفسها متسعًا كافيًا لدرجة معينة من التطور الرأسمالي المستقل نسبيًا. لأجل ذلك يجب عليها أن تنخرط في صراع سياسي مع السلطة الاستعمارية كما مع القوى في الداخل التي تعيق التحول البنيوي للاقتصاد المحلي. فكيف يمكنها أن تبرز هذا الصراع المزدوج بوصفه شيئًا يتجاوز المصالح المشتركة الضيقة للبرجوازية وتمنحه شكل 'صراع قومي'؟. هذه تصبح مهمتها السياسية-الأيديولوجية الأساس.

تظل المهمة أكثر هولاً إذا كانت الإمكانية ضئيلة، على المستوى 'السياسي-

العسكري'، لانقضاض مسلح 'مُركَّز وفوري' على الدولة الاستعمارية. لذلك إذا كان الأساس 'السياسي-العسكري' للدولة الاستعمارية نفسها قويًا بما يكفي لئلا يسمح بتشكيل قوة مسلحة منافسة، فلن يكون أمام القيادة القومية الخيار الحيوي للحل العسكري الخالص إذ يجب عليها أن تعول على استراتيجية 'سياسية-عسكرية' قائمة على العمل المنسق، وربما المطوَّل، لقطاعات كبيرة جدا من الجماهير الشعبية ضد الدولة الاستعمارية.

لا يمكن للقيادة القومية في أوضاع كهذه أن تلجأ إلى 'حرب الحركة' إذ تصبح 'حرب المواقع' حتمية. إن شن 'حرب الحركة' هذه يجب أن يُخضع القسم الساحق من العناصر الشعبية، وخصوصًا جمهور الفلاحين الواسع، لسيطرة أيديولوجيا قومية وبرنامج سياسي. هنا تتواشج المشكلة السياسية-الأيديولوجية مع مشكلة ثقافية أكثر أساس. 'التطور الناقص' البنيوي للاقتصاد الزراعي ارتبط بـ'ـالتخلف' الثقافي للفلاحين: محليتهم، وجمودهم، ومقاومتهم للتغيير، وخضوعهم لتشكيلة من أشكال السيطرة ما قبل الرأسمالية . . إلخ. فهل ستكون 'حرب المواقع' حربًا يسبق فيها 'تحديثُ' هذه المؤسسات الثقافية طورَ التطور الرأسمالي المستقل وتشكل الدولة القومية، أم هل استبدال دولة قومية بالدولة الاستعمارية هو ذاته الشرط المسبق للتطور الرأسمالي و'التحديث'؟.

إن الشكل المميز 'للثورة السلبية' في البلدان الاستعمارية يتبع المسار الثاني. أي، إن 'حرب المواقع' تقتضي وجود برنامج سياسي-أيديولوجي يُبنى به أكبر تحالف قومي ممكن ضد الحكم السياسي للسلطة الاستعمارية. والهدف تشكيل دولة قومية مستقلة سياسيًا. أما الوسائل فتشمل خلق سلسلة من التحالفات، ضمن البنية التنظيمية لحركة قومية، بين البرجوازية والطبقات المسيطرة الأخرى وحشد الدعم الجماهيري، تحت هذه القيادة،

من الطبقات التابعة. المشروع هو إعادة تنظيم النظام السياسي، لكنه يُعدل بطريقتين أساستين تمامًا. فمن جهة أولى، لا يسعى بأي طريقة جذرية إلى تحطيم أو تحويل البنى المؤسساتية للسلطة 'العقلانية' المكرسة في حقبة الحكم الاستعماري، سواء في مجال الإدارة والقانون أو في حقل المؤسسات الاقتصادية أو في بنية التعليم والبحث العلمي والتنظيم الثقافي. ومن الجهة الأخرى، إنه أيضًا لا يتولى انقضاضًا تامًا على كافة الطبقات المسيطرة ماقبل الرأسمالية؛ بالأحرى، إنه يسعى إلى الحد من سلطتها السابقة، وتحييدها حيث تستدعي الضرورة، ومهاجمتها انتقائيًا فقط، ويسعى على نحو عام إلى إعادتها إلى موقع الحلفاء التابعين ضمن بنية دولة خضعت للإصلاح. إن سطوة رأس المال لا تنبع من هيمنته على 'المجتمع المدني'. على العكس، إن مقياس سيطرته على جهاز الدولة الجديدة هو الذي يصبح شرطًا مسبقًا لتعزيز التطور الرأسمالي. وبواسطة دولة تدخلية، التي تدخل مباشرة حقل الإنتاج كمعبئ ومدبر للموارد القابلة للاستثمار، توضع الأسس لتوسع رأس المال. مع ذلك تظل سطوة رأس المال على الدولة القومية مقيدة بعدة طرق. إن وظيفة تمثيلها لـ'القومي-الشعبي' يجب أن تتقاسمها مع الفئات الحاكمة الأخرى وأن يعدل دورها التحويلي إلى تغييرات إصلاحية و'جزيئية'. هكذا تكتسب الثورة السلبية الدور المزدوج لـ'الثورة/ الاستعادة'.

(4)

بالتأكيد، ثمة اختلافات كثيرة في الأشكال النوعية التي أخذتها الدولة مابعد الاستعمارية في مختلف بلدان آسية وإفريقية وأمريكا الوسطى والجنوبية. توجد أيضًا أدبيات ضخمة تسبر هذه الأشكال من وجهة نظر الاقتصاد السياسي أو علم الاجتماع السياسي. حتى لو كان المرء بصدد

النظر إلى دور الأيديولوجيات السائدة المرتبطة بأشكال الدولة هذه، فإنه سيجد خلطات متنوعة من المشروع الحر/ وتحكُّم الدولة، والديموقراطية الانتخابية/ التسلطية، وتشكيلة من المذاهب الشعبوية. إن وصفًا تجريبيًا أو تصنيفا لهذه الأشكال من شأنه أن يسوغ المناهج المقارنة للدراسة التي بُني عليها كثير من هذه الأدبيات السوسيولوجية.

مع ذلك، ما أقترحه هنا هو دراسة التاريخ الأيديولوجي للدولة مابعد الاستعمارية باتخاذ الشكل الأكثر تطورا من تلك الدولة كشكل أنموذجي إرشادي (paradigmatic). أي، إنني أمنح الفكر القومي وحدته الأيديولوجية بربطه بشكل من الدولة مابعد الاستعمارية ينسجم أوثق انسجام مع التوصيف النظري الذي قدمته سابقا للثورة السلبية. إنني أتتبع التكوين التاريخي لهذه الوحدة في ضوء مراحل معينة، سأسميها لحظات (moments)، كل واحدة منها تمتلك شكلاً نوعيًا من اتحاد الثيمي والإشكالي وتحمل إمكانيات تاريخية متميزة معينة في ضوء علاقة 'القوى الذاتية'. إنني استخدم، كمادة لدراستي، بعض النصوص القومية من الهند، لكن الأهمية النظرية للمناقشة عامة.

في الحقيقة، سأحتاج، لأدعم إطاري النظري، إلى المجادلة في أن 'الثورة السلبية' هي الشكل العام للانتقال من الدولة الاستعمارية إلى الدولة القومية مابعد الاستعمارية في القرن العشرين. إن المراحل المختلفة للحركة في عالم الأفكار التي ترافق السيرورة التاريخية لهذه الثورة السلبية هي أيضًا جانب من هذه المناقشة العامة. فالموقع التاريخي الدقيق للانتقالات من مرحلة إلى أخرى، أو حتى المضمون الأيديولوجي المحدد لكل مرحلة على حدة، سيحتاج بالطبع إلى تثبيته تثبيتًا مستقلاً لكل حركة قومية معينة على حدة. لا أحاول حتى تحديد موقع بعض هذه التنويعات المحددة، بلغة مقارنة، حتى

لأغراض إيضاحية، لأنني لا أمتلك الاطلاع نفسه على النصوص القومية من أي بلد آخر. لكن البنية النظرية لمناقشتي يجب أن تصمد أو تسقط على المستوى العام، بوصفها مناقشة حول الفكر القومي في البلدان الاستعمارية وليس كمناقشة حول القومية الهندية. هذه واحدة من الاستعمالات النظرية الرئيسة التي أرغب في أن أطبق عليها تعليقات غرامشي على 'النزعات العضوية للدولة الحديثة'.

مع ذلك، لا يمكن الجواب على سؤال تعريف الاتجاهات الأيديولوجية أو 'القوى الذاتية' المختلفة في الفكر القومي بتطبيق أي محك مثل تقدمي/ رجعي، أو نخبوي/ شعبوي، أو غير مباشر/ مباشر، على الدولة الاستعمارية. في الحقيقة، حتى محك غرامشي التفسيري لحرب المواقع/ حرب الحركة، لا يمكن استعماله لفرز نزعتين أيديولوجيتين متميزتين ومتعارضتين في كل الحركات القومية. في إحدى ملاحظاته المتناثرة حول الهند، على سبيل المثال، يقول غرامشي نفسه: إن كفاح الهند السياسي ضد الإنغليز . . يعرف ثلاثة أشكال من الحروب، حرب الحركة، وحرب المواقع، والحرب السرية. إن مقاومة غاندي السلبية هي حرب مواقع، تصبح في لحظات معينة حرب حركة، وفي لحظات أخرى حربًا سرية[17]. لذلك، هنا يكون التعريف المباشر لـ'ـالقوتين الذاتيتين'، كما في حالة كافور ومازِّني في الانبعاث الإيطالي، غير ممكن. بالنتيجة، سوف نحتاج إلى استنباط وسيلة تحليلية أخرى، أكثر عمومية، لفهم الطواقم الأيديولوجية المختلفة التي سنصادفها في دراستنا للفكر القومي.

إنني أعالج هذه المشكلة بتفكيك الوحدة المفترضة للفكر القومي إلى ثلاث مراحل أو لحظات. أسمي هذه اللحظات، على التوالي، لحظات الانطلاق والمناورة والوصول. وحجتي هي أن هذه اللحظات الثلاث

هي لحظات أيديولوجية ضرورية لكي يحقق الفكر القومي شكله الأنموذجي الإرشادي.

تكمن لحظة الانطلاق في مواجهة ضمير قومي مع إطار المعرفة الذي أوجده الفكر العقلاني بعد عصر التنوير. إنها تنتج الإدراك، والقبول، للاختلاف الثقافي الجوهري بين الشرق والغرب. فالثقافة الأوربية الحديثة، كما يُظن، تمتلك مزايا تجعل الأوربي مجهزًا ثقافيًا للسلطة والتقدم، في حين تنعدم مزايا كهذه في الثقافات 'التقليدية' للشرق، وبذلك تحكم على تلك البلدان بالبؤس والإخضاع. لكن زعم القومي هو أن هذا التخلف ليس خصيصة ثابتة تاريخيًا: يمكن للأمة، التي تعمل بشكل جماعي، تحويله، بتبني كل تلك المزايا الحديثة للثقافة الأوربية. لكن ألن يطمس هذا الاختلافات ذاتها التي تسم الثقافة القومية بأنها شيء متميز عن الثقافة الغربية؟. إن الفكر القومي في لحظة انطلاقه يصوغ الجواب المميز التالي: إنه يؤكد أن تفوق الغرب يكمن في مادية ثقافته، ممثلة بعلمه وتقانته وحبه للتقدم. لكن الشرق متفوق في الجانب الروحي من الثقافة. الحداثة الحقيقية وفقا للأمم غير الأوربية تكمن في اتحاد الصفات المادية المتفوقة للثقافات الغربية مع العظمة الروحية للشرق. إنني أوضح هذه اللحظة في تشكيل الفكر القومي بدراسة كتابات باكيمتشاندرا تشاتوبادهياي، وهو مفكر قومي مبكر.

هذا الهدف، مع ذلك، يقتضي بالضرورة وجود برنامج نخبوي، لأن فعل التكوين الثقافي لا يمكن أداؤه إلا من الفكر المنقى إلى أعلى درجات النقاء. إن الضمير الشعبي، المشرب بقرون من الخرافة والدين الشعبي اللاعقلاني، من الصعب أن نتوقع منه أن يتبنى هذا الهدف: سوف يتعين تحويله من الخارج. هنا يقع المأزق السياسي-الأيديولوجي المركزي للتحول الرأسمالي في بلد استعماري، الذي يكون حله، كما لخصنا أعلاه، هو الثورة السلبية. إنه

يتطلب تعبئة العناصر الشعبية في قضية الكفاح ضد الاستعمار وفي الوقت نفسه، إبعادها عن بنية الدولة. وهذا يُنجز في لحظة المناورة، لحظة حاسمة ذات إمكانيات متناقضة كثيرة. فهي تجمع في سيرورة متلازمة واحدة كلا من 'حرب الحركة' و'حرب المواقع'. إنها تقوم على التعزيز التاريخي 'للقومي' بالتقليل من أهمية 'الحديث'، والاستعداد للإنتاج الرأسمالي الموسع باللجوء إلى أيديولوجيا العداء للرأسمالية؛ بعبارة أخرى، 'تطوير الفرضية أو الطريحة/ thesis' باستدماج جزء من النقيضة 'antithesis'. سأوضح هذه اللحظة في سياق مناقشة فكر موهانداس كارامتشاند غاندي.

تكون لحظة الوصول عندما يحقق الفكر القومي تطوره الأكمل. فيكون عندئذ خطاب نظام، خطاب التنظيم القومي للسلطة. هنا الخطاب لا يُوصل بصوت واحد، متسق، لا لبس فيه فقط، بل ينجح أيضًا في التمويه على كل التناقضات والتباعدات والاختلافات السابقة ويستدمج كل مظهر ومرحلة في تاريخ تشكله ضمن كتلة خطاب موحد. هذه الوحدة للفكر القومي يسعى إلى تفعيلها في الحياة الموحدة للدولة. يكون الخطاب القومي في لحظة وصوله ثورة سلبية تنطق بتاريخ حياتها الخاص. سأوضح هذه النقطة الأخيرة في المناقشة بدراسة كتابات جواهر لال نهرو.

في كل مرحلة، أحاول أن أستخدم التفريق بين مستوى الإشكالي ومستوى الثيمي للإشارة إلى التناقضات المتأصلة في الأيديولوجيا، ومجال الإمكانيات ومنطق التطور باتجاه اللحظة التالية. إن التوكيدات والتسويغات تكمن، وهذا صحيح كفاية، متداخلة في جسم المذهب نفسه. في الواقع، هذا هو بالضبط ما يعطي الأيديولوجيا وحدتها، لأنه أيضًا من الخصائص المميزة للتفكير الأيديولوجي أن الحل يكون قد تم التفكير فيه مسبقًا في نفس الوقت الذي تصاغ فيه المشكلة. لكن لهذا

السبب بالذات، بمتابعة الافتراقات بين المزاعم وتسويغاتها أقترح تعريف الالتباسات والتناقضات في مذهب القومية، وإظهار كيف يشرط توكيد الإمكانيات السياسية اختيار بنية التسويغ، وكيف أن البنية التسويغية ذاتها من الناحية الأخرى يمكن أن تشرط تعريف الإمكانيات، وكيف يُشدَّد على بعض الإمكانيات، وتُمحى إمكانيات أخرى، وكيف تُطمس علامات التمييز وتُرسخ الاستمرارية العقلانية للتطور التاريخي التقدمي[18]. إن التمييز بين الثيمي والإشكالي سيقدم لنا وسيلة للدخول إلى البنية الداخلية للخطاب القومي والعلاقة بين نظريته وتطبيقه. سيمنحنا أيضًا منطلقًا للتحليل النقدي للعلاقة المعقدة بين الفكر القومي وخطاب الاستعمار.

هذا النقد، كما قلت من قبل، ليس نقدًا ينبع من نظرية بديلة تزعم أنها تقدم إجابات أفضل عن المشاكل التي تطرحها القومية على ذاتها. بالأحرى، يكون الهدف هو النظر في الطريقة التي طُرحت بها تلك المشاكل من قبل الفكر القومي. لذلك، بمعنى من المعاني، سنحتاج أيضًا إلى تحديد موقع النصوص في سياقاتها التاريخية الخاصة بها، [وهو] إجراء تفسيري نصح به بعض المؤرخين الحديثين للفكر السياسي في مقابل الرأي القائل إن النصوص الكلاسيكية للسياسة يمكن أن تُقرأ كجزء من خطاب لا زمن له للحكمة الإنسانية[19]. لكننا سنحتاج إلى القيام بأكثر من ذلك. لن نحاول طمس علامات انخراطنا الخاص في خطاب سياسي-أيديولوجي. يكون التحليل النقدي للفكر القومي أيضًا بالضرورة تدخلاً في خطاب سياسي من عصرنا. بالتأمل في الصراعات الفكرية للكتاب القوميين من عصر منصرم، نصبح مدركين للطريقة التي نربط بها نظريتنا وتطبيقنا الخاصين بنا؛ بالحكم على تقييمهما للإمكانيات السياسية، نبدأ التفكر في الإمكانيات المفتوحة لنا اليوم. هكذا، يصبح

التحليل نفسه سياسة؛ فالتفسير يكتسب الأصوات الخفيضة للجدل العنيف. في مثل هذه الظروف، فإن ادعاء التكلم بالصوت 'الموضوعي' للتاريخ هو نفاق. بوسم نصنا الخاص بعلامات المعركة، نأمل في المضي قليلاً باتجاه خطاب أكثر انفتاحًا ووعيًا للذات.

3) لحظة الانطلاق:
الثقافة والسلطة في فكر بانكيمتشاندرا

. . البنغالي صنيعة ظروفه؛ وهي ظروف لا تقع تحت
سيطرته. **(كبالكوندالا، 1/8)**

بانكيمتشاندرا تشتوبادهاي (1838-1894) روائي وهجَّاء، وهو ببساطة الأديب الأوفر حظًا من التهليل في كَلكُتا في زمنه[1]. فقد كان من أوائل الناشرين المنهجيين لمبادئ القومية في الهند. وكان واسع الإطلاع على الأدب الأوربي، وخصوصًا على علم الاجتماع والاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر، وتأثر تأثرًا كبيرًا، وفقًا لاعترافه، بالوضعية (positivism) كما تأثر بالمنفعية (utilitarianism). كتب كثيرًا في المسائل السياسية والاجتماعية، مستخدمًا عدة أشكال أدبية. وليس من المجدي أن نحاول أن نقدم هنا أي شيء من قبيل التقويم المنصف لغنى فكره وتعقيده، الذي يكتسي في الغالب

إهابًا ملونًا من المزاح والهجاء، جامعًا جمعًا حاذقًا التعابير العامية الشعبية التي يستعصي الكثير منها على الترجمة تمامًا. كل ما يمكننا فعله هنا هو التركيز على بعض مقالاته التي تعالج مباشرة القضايا التي أثرناها في الفصول السابقة. إننا نتطلع على وجه التحديد إلى الطرق التي يربط فكره بها الثقافة بالسلطة في السياق الخاص لبلد استعماري.

(1)

دعونا نبدأ بمسألة السلطة: لماذا كانت الهند أمة خاضعة طوال هذه الفترة الطويلة من الزمن؟. يتأمل بانكيم أولاً جوابًا واضحًا واحدًا عن هذا السؤال: لأن الهنود يفتقرون إلى القوة الجسدية والشجاعة؛ ولأن الهندوس، كما يزعم الأوربيون دائمًا، 'متأنثون/ effeminate'. مع ذلك فإن هذا الجواب مغلوط على نحو واضح، لأن الهندوس، رغم كونهم مشهورين بإهمالهم في كتابة تاريخهم الخاص، فإن الروايات التي خلّفها مدونو الأحداث المرافقون للجيوش اليونانية والمسلمة الظافرة تتكلم عن شجاعة الهندوس وبأسهم. حتى في عهد قريب يعود إلى العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كان الإنغليز قد تلقوا هزيمة على أيدي الماراثاس والسيخ. لذلك، المسألة ليست الافتقار إلى القوة أو البسالة. ثمة سببان كبيران، كما يعتقد بانكيم، لكون الهند أمة خاضعة، الأول هو أن الهنود يفتقرون إلى رغبة طبيعية في الحرية. ربما كان بعض الهنود يغذي شعورًا غامضًا بأن الاستقلال أفضل من الخضوع، لكن هذا الشعور لم يصبح رغبة طاغية أبدًا، ولم تقاتل أغلبية الهنود من أجل حريتها.

على مدى أكثر من ثلاثة آلاف عام، حارب الآريون الآريين، أو حارب الآريون اللاآريين، ومغاظ حاربت كاناوج، وكاناوج

حاربت دلهي، ودلهي حاربت لاهور، الهندوس قاتلوا ضد الباثانيين، والباثانيون قاتلوا ضد المغول، والمغول قاتلوا الإنغليز؛ فكل هؤلاء حاربوا بعضهم بعضًا وأشعلوا باستمرار نيران الحرب في هذا البلد. لكن هذه المعارك كلها كانت معارك بين الملوك؛ إن مجمل المجتمع الهندوسي لم يقاتل أبدًا مع أحد أو ضده. لقد تعرض ملوك هندوستان أو حكامها الهندوسيون على نحو متكرر للغزو من غرباء، لكن لا يمكن القول إن مجمل المجتمع الهندوسي قد هُزم دومًا في المعركة، لأن مجمل المجتمع الهندوسي لم يذهب إلى الحرب أبدًا[2].

وهذا قاد إلى السبب الكبير الثاني لخضوع الهند وهو انعدام التضامن في المجتمع الهندوسي. فالتضامن القومي، كما يقول بانكيم، يعتمد اعتمادًا حاسمًا على نوعين من المواقف. النوع الأول هو الاقتناع بأن ما هو خير لكل هندوسي هو خير لي؛ وأن آرائي، ومعتقداتي، وأفعالي يجب دمجها ومناغمتها مع آراء كل هندوسي آخر ومعتقداته وأفعاله. أما الموقف الآخر فهو الإخلاص الوحيد لمصالح أمتي، إذا دعت الضرورة حتى على حساب مصالح الأمم الأخرى. صحيح أن مثل هذا الموقف يؤدي إلى كثير من البؤس والحرب المريرة، كما يُظهر تاريخ أوربة بوضوح. لكن هكذا هي حقائق الشعور القومي وعشق الحرية. لقد كان الهندوس يفتقرون دومًا، وحتى هذا اليوم، إلى هذا الشعور، مع وجود القوميات المختلفة التي تعيش في هذا البلد، التي يفصلها الموطن واللغة والعرق والدين، يغيب التضامن القومي كليًا.

مع ذلك، يجادل بانكيم، بسبب احتكاكاتنا مع الإنغليز اكتشفنا للمرة الأولى الأساس الصحيح للحرية والتضامن القومي. فنحن نعرف أن السبب في خضوعنا لا يكمن في افتقارنا إلى القوة الجسدية. لقد رأينا في

أمثلة شيفاجي (Shivaji) ورانجيت سينغ (Ranjit Singh) ما يمكن إنجازه بروح الأخوة والعمل الموحد. فلو أصبح الهندوس طالبي حرية، لو كان بمقدورهم أن يقنعوا أنفسهم بقيمة الحرية، لكان بمقدورهم أن ينجزوها.

هكذا، ليس تفسير بانكيم لخضوع الهند بلغة القوة المادية أو الجسدية. إنه تفسير بلغة الثقافة. على نحو أكثر تحديدًا، إنه تفسير ينطلق من مقدمة الاختلاف الثقافي: اختلاف جوهري عن كل تلك المزايا التي تجعل الأوربي مجهزًا ثقافيًا للسلطة وللتقدم. بالتالي، فإن الهند، وشعب الهند، يُعرفان بوصفهما 'الآخر' للأوربي. في بعض الأحيان، يكون [الآخر] هو البنغالي، وفي أحيان أخرى الهندوسي؛ في بعض الأحيان يتحدث بانكيم عن البهاراتفاسيا (bharatvarsiya)، سكان الهند. لا توجد أي محاولة هنا لتعريف حدود الأمة الهندية من الداخل. هذا التعريف للبنغالي، أو الهندوسي أو الهندي، بوصفه 'الآخر'، 'الخاضع'، يُستنتج استقرائيًا بالعودة إلى الماضي التاريخي. لدى التحدث حول خضوع الهند، يضمِّن بانكيم في تصوره للفشل الثقافي للشعب الهندي في مواجهة حقائق السلطة سلسلة كاملة من الإخضاعات تعود في تاريخها بدءًا من الفتوحات الإسلامية الأولى للهند وتتوج بإقامة الحكم البريطاني. بحسب بانكيم، كانت الهند أمة خاضعة على مدى سبعة قرون.

(2)

المزية الثقافية الحاسمة التي تبرز، بحسب بانكيم، بوصفها السبب الأكبر لخضوع الهند هي الموقف الهندوسي تجاه السلطة. ففي مقالة طويلة حول 'فلسفة سانخيا'[3]، يجادل في أن الأساس الفلسفي المركزي للقسم الساحق من المعتقدات الدينية في الهند، بما فيها البوذية، يكمن في فلسفة سانخيا.

والخاصية المميزة الرئيسية للفلسفة هي تأكيدها الفيراغيا (vairagya)

إن الحالة الراهنة للهندوس نتاج لهذه النزعة الغيبية الزائدة. فانعدام الإخلاص للعمل الذي يشير إليه الأجانب بوصفه الخاصية المميزة ليس سوى تمظهر لهذه الصفة. أما الخاصية المميزة الثانية والأهم، وهي الجبرية [القدرية] فهي مع ذلك شكل آخر من هذه الغيبية مستمَد من السانخيا. بسبب هذه الغيبية وتلك الجبرية فإن بلاد الآريين هذه، رغم البسالة الجسدية الهائلة للهنود، قد وقعت تحت الحكم الإسلامي. وللسبب نفسه تظل الهند بلدًا خاضعًا حتى هذا اليوم. للسبب نفسه مرة أخرى، تباطأ التقدم الاجتماعي في هذا البلد منذ زمن طويل، وتوقف أخيرًا توقفًا كاملاً[4].

فلسفيًا، السانخيا «التي كانت، بمحض الصدفة، منظومة المعتقدات الوحيدة التي يقول بانكيم إنه درسها بعمق حتى هذا الوقت في حياته[5]» ربما كانت 'منظومة المعتقدات الوحيدة المعروفة في العالم كله التي تقبل الوحي [الإلهي] وترفض [وجود] إله'. فقد كانت فلسفة شكية وإلحادية بالكامل، أكدت مع ذلك، ربما ليس بشكل صادق جدًا، المرجعية العليا للفيدات (Vedas). لقد كان لهذه التوليفة المعينة من الدين والفلسفة 'تبعات كارثية'.

لا بد أن هذه التبعات موجودة في كل حالة، تلك الفلسفة التي تتحرك ضمن الدوائر الضيقة من المعتقد القويم، سوف تتطور إلى منظومات من الخطأ، والأخطاء [تتطور] إلى عقائد قومية وطائفية، وإلا لكانت قد انقرضت من تعفنها، سوف تستمد القوة والحياة من الحجج الزائفة للفلسفة. هذه النزعة المؤذية للتحالف بين الدين والفلسفة لم تكن جلية أبدًا كما كانت في حالة السانخيا. فالسانخيا شكية على نحو

ملحوظ في نزعتها؛ إذ أُزيلت أخطاء قديمة أو متعاصرة كثيرة عن طريق منطقها الذي لا يرحم. إن الشكي الحكيم، المنساق إلى تبعاتها المشروعة، من الممكن أن يساهم في الفائدة الدائمة للتقدم الهندوسي. ومع ذلك فإن السانخيا هي كتلة عظيمة من الأخطاء مثل أي فرع آخر من الفلسفة الهندوسية؛ حتى أدناها في القيمة الجوهرية، ربما، نزولاً إلى النيايا والفايسيشيكا. لقد كان ذلك نتيجة لكشفها المنتظم عن نزوع إلى تأييد مرجعية الفيدات. فالإله نفسه يمكن إنكاره، لكن لا يمكن إنكار مرجعية الفيدات. وتوجد كل المسوغات للظن بأن هذا التبجيل للفيدات لم يكن بأي شكل من الأشكال شعورًا صادقًا جدًا لدى الفيلسوف الشكي؛ لكن سواء كان ذاك الشعور صادقًا أو أجوف، فيبدو أن مرجعية الفيدات قد رسمت الحدود التي لا يسمح للفكر بتجاوزها[6].

ليس الموضوع كما لو أن فلاسفة السانخيا لم يعترفوا بالحاجة إلى اكتساب المعرفة بالعالم. لكن الهدف من المعرفة كان الخلاص.

'المعرفة قوة/ سلطة': هذا هو شعار الحضارة الغربية. 'المعرفة خلاص' هو شعار الحضارة الهندوسية. الشعبان ينطلقان على الطريق نفسه قاصدين هدفين مختلفين. الغربيون وجدوا القوة، فهل وجدنا الخلاص؟. لا شك في أن نتيجتي رحلتينا كانتا مختلفتين.

الأوربيون مخلصون للقوة. هذا هو مفتاح تقدمهم. نحن مهملون تجاه القوة: هذا هو مفتاح سقوطنا. الأوربيون يسعون وراء هدف لابد أن يصلوا إليه في هذا العالم: إنهم منتصرون على الأرض. نحن نسعى وراء هدف يقع في الآخرة، وهذا هو السبب في أننا فشلنا في الفوز على الأرض. ومسألة ما إذا كنا سنفوز في الحياة الآخرة لا

خلاف في الرأي حولها[7].

يلاحَظ هنا أن نقد بانكيم لحالة المعتقدات الدينية في الهند في أثناء فترة خضوعها، وربما أيضًا في فترة الانحطاط التي تبدأ قرون قليلة قبل خضوعها الفعلي، مبني على تصور محدد للعلاقة بين الثقافة والسلطة. إن بعض القيم الثقافية مؤاتية أكثر من غيرها في العالم الواقعي-السياسي لعلاقات السلطة. فتلك القيم المفيدة تقتضي تقويمًا عقلانيًا لأهمية السلطة في الحياة المادية، وفي الواقع أهمية الأسس المادية للسلطة في المجتمع، ومحاولة لإدامة تلك الأسس وتوسيعها. أما الثقافات الأخرى فلا تُجري مثل هذا التقييم العقلاني وبالنتيجة تنزلق إلى الخضوع. إن نقد الثقافة الهندية هنا هو، بكل الطرق، نقد 'عقلاني/ rationalist'، وكذلك نقد فلسفة سانخيا.

تزداد الحجة وضوحا في مقالة أخرى: هنا يدرس بانكيم الزعم القائل إن البنغاليين شعب ضعيف. إن بانكيم، إذ يناقش بضعة أسباب ممكنة لذلك مثل خصوبة الأرض، والمناخ الحار والرطب، والعادات الغذائية، وتقاليد مثل زواج الأطفال . . إلخ، لا يجد أسسًا علمية وافية للاعتقاد بأن هذه [الأسباب] تهيء الشروط الكافية للضعف الجسدي المستمر لشعب من الشعوب. لكن سواء كانت هذه الأسباب وافية أم لا، فلا يمكنها سوى أن تشير إلى نقص القدرة الجسدية لشعب، مع أن القدرة الجسدية ليست هي نفسها القوة أو السلطة. فوجود السلطة أو انعدامها ظاهرة اجتماعية؛ السلطة تنتج عن تطبيق أربعة عناصر على القوة الجسدية هي: المغامرة، والتضامن، والشجاعة والمثابرة. البنغاليون، كشعب، كانوا يفتقرون دومًا إلى هذه العناصر، وهذا هو السبب في أنهم شعب عديم السلطة. لكن هذه مزايا ثقافية؛ إذ يمكن اكتسابها.

إذا (أ) اكتسب البنغاليون رغبة قاهرة في خير قومي ما؛ (ب) إذا

أصبحت هذه الرغبة القاهرة في قلب كل بنغالي؛ (ج) إذا أصبح هذا الدافع الذي لا يقاوَمُ كبيرًا للغاية حيث يكون الناس مستعدين للمراهنة بحياتهم من أجله؛ و(د) إذا أصبحت هذه الرغبة دائمة، عندئذ يكون من المؤكد أن البنغاليين سيصبحون شعبًا أقوى[8].

ينطوي الموقف النظري المتضمَّن في مناقشة بانكيم، إذًا، وذا موقف يتردد صداه في كثير من كتاباته، على خط التعليل التالي: 1) القوة أو السلطة أساس الدولة؛ 2) حرية لأمة أو خضوعها هما في نهاية المطاف مسألة قوة أو سلطة؛ 3) لكن السلطة ليست شيئًا تقرره الشروط المادية (البيئية أو التكنولوجية)؛ 4) يمكن اكتساب السلطة برعاية القيم القومية-الثقافية الصحيحة.

دعونا نتوقف للحظة ونثبت موقع هذه الحجة داخل إطار مرجعنا. إن نمط التعليل برمته لدى بانكيم إنما ينطوي على محاولة لـ'ـالموضعة/ objectify'؛ فالمشروع هو تحقيق معرفة وضعية. 'الذات' هو ضمير علمي، على مسافة من 'الموضوع' الذي هو الهندي، البنغالي، الهندوسي (ليس مهمًا أيُّهُمُ، لأنهم، جميعًا يُعرَّفون بلغة التقابل بين الشرقي والغربي). المادة هي الأرشيف، أي الوثائق التاريخية، والنصوص الأدبية، واللقى الأثرية، وأمين الأرشيف 'العاجز كما يشعر هو حيال ذلك، إذ لا شيء يمكنه أن يفعله بخصوص الأمر!'[9]. هو الباحث الاستشراقي، وليام جونز، وهـ هـ ولسن، وتوماس كُلبروك، وألبرشت فيبر، وماكس مُلّر، وكل البقية. بالطبع، إنه غالبًا ما يتصارع مع تفسيراتهم، هؤلاء الأوربيون لا يمتلكون في الواقع معرفة كافية جيدة بالهند، لكنه عندما يمتلكها، يكون ذلك دومًا بوصفه عالمًا آخر ذا سيطرة عليا على الحقائق (أو خلافًا لذلك، يزعم أن الأوربي يمكن أن تكون له مسوغات خاصة لسوء تمثيل الحقائق)؛ إنه لا يشكك في 'موضوعية' الحقائق ذاتها، أو في إمكانية تمثيلها 'موضوعيًا'. والإجراءات للتمثيل الموضوعي، بحسبه، قد

أُرسيت في العلم العظيم للمجتمع الذي كان أعظم معماريه الثلاثة أوغست كونت وجون ستيوارت ميل وهربرت سبنسر.

(3)

إن منهج بانكيم ومفاهيمه وأنماط تفكيره محتواة بالكامل ضمن أشكال الفكر العلمي بعد عصر التنوير. إحدى الخصائص المميزة لهذا الفكر هي تمجيده لمبدأ التاريخية (historicity) بوصفه الإجراء الأساس لاكتساب المعرفة 'الموضوعية'. فدراسة المؤسسات الاجتماعية أو المعتقدات، على سبيل المثال، كان يتعين أن تتألف من وصف تواريخها الخاصة، أو أصولها وسيرورات نشوئها، تمامًا مثلما أصبحت دراسة الكائنات غير البشرية أو غير الحية هي حقل التاريخ الطبيعي. في الواقع، كان التاريخ يُنظر إليه على أنه يعكس على سطحه التمثيل العلمي للعالم الموضوعي والمتغير للكائن.

كان ذلك بديهيًا، وفقًا لبانكيم. ففي رأيه، على سبيل المثال، يقوم الإدراك الذاتي لشعب على معرفة تاريخه الخاص. يمكن للمرء في الواقع أن يقول إن الأمة، وفقًا له، قد وجدت في التاريخ. لذلك كان كربه من جهل الهندوس بتاريخهم الخاص، وفي الواقع لامبالاتهم تجاهه، وغضبه من 'تزييفات' التاريخ الهندوسي على أيدي المؤرخين الأجانب، بمن فيهم المسلمون، بالكاد مفاجئين. ونصائحه المتكررة للشعوب الهندية من أجل بذل جهود عاجلة 'لاكتشاف' تواريخها الحقيقية تتماشى تمامًا مع هذا النمط 'العلمي' من الفكر.

عندما حاول، على سبيل المثال، أن يعرض في أحد كتبه الأخيرة 'كرسنكرِترا/ Krsnacaritra, 1886' بيانًا كاملاً بفلسفته الأخلاقية على شكل تقويم لشخصية كريشنا، كانت المهمة الأولى التي وضعها لنفسه

هي إثبات تاريخية الشخصية. لقد قبل، بالطبع، أن النصوص الأدبية السنسكريتية تتألف من عدد وفير من الأساطير والخرافات، لكن هذا لا يعني أنها عديمة الفائدة كليًا كمصادر تاريخية. إذ كانت روايات ليفي أو هِرُدِت أو فريشتا تحوي كثيرًا مما هو أسطوري على نحو واضح؛ مع ذلك بقيت تُعد مصادر مفيدة للتاريخ. و

> بغض الطرف عما يمكن أن يقوله النقاد الأوربيون الحديثون، فإن قدماء اليونان والرومان لم يعدوا ليفي أو هِرُدِت لاتاريخيين. من الناحية الأخرى، قد يأتي يوم يُنبذُ فيه غبُن (Gibbon) أو فراود (Froude) بوصفهما لاتاريخيين. ورغم احتجاجات النقاد الحديثين، لم يُكتب تاريخ روما أو اليونان بعدُ من دون استخدام ليفي أو هِرُدِت مصدرين[10].

كانت الحقيقة، بالطبع، هي أن النصوص حول حياة كريشنا، كما تم تناقلها إلى اليوم، تحوي إضافات واختصارات وتنقيحات عديدة على 'النص الأصلي'، قام بها محققون مجهولون ولا يمكن تحديد هوياتهم على مدى مئات السنوات. لذلك، كانت المهمة الأولى فرز هذه التعديلات الأخيرة وتنحيتها جانبًا والوصول إلى 'الرواية التاريخية الأصلية' لحياة كريشنا. للقيام بذلك، استنبط بانكيم بضعة محكات، كلها علمية وعقلانية على نحو صارم. كان بعض هذه المعايير شكليًا ونصيًا، له علاقة بالاستمرارية والاتساق الأسلوبي ووحدة التصور، وهلم جرا. لكن الأهم منها كانت المعايير الجوهرية، لأنه، بحسب بانكيم، يتألف تكوين هذه النصوص، كما وجدت آنذاك، من نواة أصلية من الحقيقة التاريخية تغطيها طبقات لاحقة من 'الخرافات والقصص الخرافية والتخيلات الاستيهامية'. إن ما هو تاريخي حقًا في كتاب مثل المهابهاراتا لابد أنه يكمن في نصه الأصلي؛ فالأساطير والحكايات الخرافية

كانت مجرد نفاية الزمن. لذلك، لو اتبع المرء المحك الصارم لرفض كل 'الأحداث غير الواقعية والمستحيلة والخارقة للطبيعة'، لأصبح من الممكن استخلاص النواة التاريخية المقبولة عقليًا للمهابهاراتا.

إنها لمسألة مختلفة كليًا أن نحكم ما إذا كان بانكيم قد أنجز هذه المهمة التأويلية بأي درجة معقولة من الكفاءة التقنية. النقطة الأهم هي أنه شعر أن خطابًا حول المبادئ الأخلاقية، يجادل دفاعًا عن أنموذجية شخصية كريشنا كمثل أعلى للإنسان الحديث، كان يتطلب برهانًا لتاريخيته. المهم بالقدر نفسه هو حقيقة أن كل تلك المزايا التي باتت، وفقًا له، تصنع شخصية كريشنا كمثل أعلى للإنسان الحديث كانت هي المزايا التي أظهر أنها جزء من 'النواة التاريخية الأصلية' للمهابهاراتا، وكل تلك المزايا التي تجعل كريشنا المعتقد الشعبي 'موضوعًا للاحتقار والسخرية في أنظار الهنود المتعلمين والأجانب' هي اختلاقات مؤلفي الحكايات الخرافية. فالتاريخ، وفقًا له، إناء الحقيقة العقلانية؛ بالمقابل، إن صحة الحقيقة ينبغي أن تكمن في البرهان العقلي على تاريخيتها.

إنه لذو دلالة أيضًا أن بانكيم، عندما يتناقش مع المستشرقين حول تقويمهم لنوعية مصادر التاريخ الهندي والطريقة التي ينبغي أن تُستخدم بها، فإنه يفعل ذلك انطلاقًا من موقف عقلاني شامل. انطلاقًا من هذا الموقف، يتهم خصومه بالتحيز المركزي الإثني وبالأحكام المسبقة العرقية التي حرفتهم، عندما لم يكونوا جاهلين بسطاء، عن التمحيص العقلي الدقيق للأدلة. فقد جادل ألبرِشت فيبر (Albrecht Weber)، على سبيل المثال، في أن المهابهاراتا لم يكن من الممكن أن توجد في القرن الرابع قبل الميلاد لأن ميغاستينس (Megasthenes) لم يذكرها في رواياته. وهذا، كما يقول بانكيم، 'احتيال متعمد' من طرف فيبر، لأنه كان يعرف جيدًا أنه لم ينجُ من روايات

ميغاستينس الأصلية سوى شذرات. وبأي حال من الأحوال فقد كان من قبيل التحامل الخالص أن يوضع مثل هذا التعويل الغامر على أدلة ميغاستينس لمجرد أنه أوربي.

سافر كثير من الهندوس إلى ألمانيا وعادوا ليكتبوا كتبًا حول ذاك البلد. لم نعثر على اسم السيد فيبر في أي رواية من رواياتهم. فهل نستنتج إذًا أن السيد فيبر لا يوجد؟[11].

في إحدى الحوادث العرضية الواردة في كتاب 'دفتر كامالاكانتر/ Kamalakanter Daptar'، ذاك النتاج الباهر لولع بانكيم 'بالهراء الذي يمكنني خلقه كما أشاء/ ad libitum[12]'، يتحدث كمالانتا، وهو توليف مفعم بالحياة من الدهاء الفظ والحكمة التي يسببها [تعاطي] الأفيون، إلى طائر البلاتيتود الذي طار من أوربة إلى مناخات البنغال الدافئة لكي يبشر بصيحته المستحثة العميقة: 'بلاتيتود! بلاتيتود!'. يشرح الطائر لكمالاكانتا أصوله: كيف اعتاد على العيش قرب شواطئ البحر الأسود؛ آنذاك فقط لم يكن طائرًا بل خنزيرًا، يتمرغ في مخاضات الساحل. ثم وصلت بعض الوحوش الثنائية الأرجل التي تدعى البشر فأخطأوا بالخنازير فظنوها حنكليسًا. إن ما يلي لابد أنه يصلح كأحد أبكر الانتقادات العقلانية للأنثروبولوجيا البنيوية، التي كتبت قبل خمسين سنة من ولادة ليفي شتراوس!.

أنا: كيف أمكنهم أن يحسبوا الخنازير حنكليسات؟.

الطائر: حسنًا، الخنازير تبحث عن الطعام في المخاضات، وكذلك يفعل الحنكليس. لذلك فالخنزير والحنكليس هما شيئ واحد. كنت أعرف منطقي، منطق واتلي (Whateley). فاعترضت فورًا بقولي: لكنها مغالطة المنتصف غير الموزَّع. هذا منطقي!. هذه آثار عصور قديمة [عاديات] . ما علاقة المنطق بالعاديات؟. أدرس العاديات

لأيام قليلة، إقرأ كتب السيد فيبر، وعندها لن تطرح أسئلة كهذا![13].

إن ما يعرفه بانكيم هنا بوصفه تطبيقًا خاطئًا أو ناقصًا لمبادئ الاستقصاء العلمي العقلي، لا يمكنه شرحه إلا كحالة من الحكم المسبق العرقي أو العنصري.

من المستحيل، على من لم يكن أسلافه سوى برابرة الماضي الذين يطوفون في غابات ألمانيا، أن يتقبل حقيقة ماضي الهند المجيد. بالتالي يكون غير متحمس أبدًا لبرهان أن الحضارة في الهند ليست سوى ظاهرة حديثة العهد[14]. هؤلاء علماء أوربة وأمريكا . . يحاولون إنشاء نظريات تاريخية من نصوص سنسكريتية قديمة، لكنهم لا يستطيعون أن يتقبلوا أن شعب الهند، الخاضع والعاجز، كان متحضرًا، أو أن هذه الحضارة تعود إلى أزمنة غابرة[15].

في وقت لاحق من حياته، صاغ المشكلة بوصفها مشكلة خلاف لا يمكن تسويته في وجهات النظر ناشئ عن حقيقة أن الكتب المقدسة أو الممارسات الدينية الهندوسية كانت لها دلالة للباحثين الأوربيين مختلفة اختلافًا أساسًا عن دلالتها للهنود.

الباحثون الأوربيون، مثل البروفسور ماكس مُلر (Max Muller)، كانوا بليغين جدًا في الحديث عن أهمية دراسة الفيدات، لكن وجهة نظرهم هي وجهة النظر الأوربية حصرًا، وهي تفشل في تمثيل الفائدة العليا الشاملة التي تقدمها الدراسات الفيدية لنا، نحن السكان الأصليين للبلد. فالفيدات ليست بأقل من الأساس لتنظيمنا الديني والاجتماعي برمته[16].

حتى أنه أثار مسألة الاستحالة الأساس للترجمة الكفوءة في الفهم العابر

للثقافات.

دعوا المترجم يكون الباحث السنسكريتي الأعمق فهمًا في العالم، دعوا الترجمة تكون بأدق ما يمكن أن تجعلها اللغة، مع ذلك سيكون التفاوت بين الأصل والترجمة واسعًا جدًا، لأغراض عملية. السبب واضح. إذ يمكنك أن تترجم كلمة بكلمة، أما وراء الكلمة فتوجد فكرة، الشيء الذي تدل عليه الكلمة، وهذه الفكرة لا يمكنك أن تترجمها، إذا لم توجد بين الشعب الذي تترجم بلغته . . ومن هو الأكثر أهلية لشرح الأفكار والتصورات التي لا يمكن ترجمتها؛ الأجنبي الذي لا يملك ما يقابلها في المجال الكامل لتفكيره وتجاربه، أم ابن البلد الذي تربى فيها منذ طفولته؟ . . إن [الأوربي] سيخفق في الوصول إلى فهم صحيح للهندوسية كما، أقولها بأقصى تشديد، كما أخفق كل أوربي آخر قام بهذه المحاولة[17].

وهكذا يجزم قائلا: إن ساعة واحدة من دراسة كاتب بنغالي، مثل بابو تشاندراناث بوز (Baboo Ch. Bose) الساكونتالا تساوي كل ما كان على أوربة أن تقوله عن كاليداسا، من دون أن نستثني حتى تأبين غوته الشهير[18]. كان بانكيم، الذي استُدرج إلى السجال، مستعدًا حتى للتشكيك في سيادة المعرفة الأوربية، ليتحدى

ذاك الزعم القبيح بكلية المعرفة، الذي يقدمه بعض الأوربيين، لحسن الحظ أن عددهم محدود جدًا، عن أنفسهم. إذ لا تكون أي معرفة حقيقيةً وفقًا لهم ما لم تكن قد مرت من خلال غربال النقد الأوربي. فكل عملة زائفة ما لم تحمل ختم دار سك غربية. لا وجود ممكن لشيء مخفي عن نظرهم الثاقب. الحقيقة ليست حقيقة، بل خطًا مؤذيًا وزيفًا تامًا، إذا ادّعت الوجود خارج حدود الإدراك الأوربي[19].

مع ذلك، حتى في هذه النقطة، فإن انتقاد بانكيم للمعرفة الاستشراقية ليس إبستمولوجيًا، أو حتى ميثودولوجيًا. تظل تهمته هي تهمة الحكم المسبق الذي عاناه 'بعض الأوربيين، وعددهم محدود جدًا لحسن الحظ'. لا يخطر ببال بانكيم أن هذه التحريفات في المعرفة الاستشراقية يمكن فعلاً أن تكون سمة أكثر أساس ومنهجية بكثير لـمضمون كثير من النظريات التي شكلت العلوم العقلية للمجتمع، حتى في تلك الجوانب غير المرتبطة مباشرة بموضوع الحضارة الهندية. يبقى انتقاده للثقافة الاستشراقية عند مستوى المعايير التقنية، مظهرًا كيف أمكن للمواقف المسبقة أن تفسد استعلامًا موضوعيًا حقًا. إنه لا يتمادى إلى حد الشك في المنزلة المعرفية أو التفسيرية لإطار المفاهيم والعلاقات النظرية الذي يُعرِّف علم المجتمع. هنا قبل على نحو كلي الفرضيات الميثودولوجية الأساس، والمفاهيم الأولية والتوجه النظري العام لعلم اجتماع القرن التاسع عشر الوضعي والاقتصاد السياسي المنفعي. لقد شاطر كليا عصر التنوير إيمانه بكمالية الإنسان واتفق مع النظرة الوضعية إلى تاريخ المؤسسات الاجتماعية على أنه يتطور من الأشكال الأقل تطورًا والناقصة إلى الأشكال الأكثر تطورًا والكاملة. 'في المسائل الدنيوية أقبل تعاليم العلم في إثبات أن العالم يتطور تدريجيًا من حالة ناقصة وغير متطورة نحو شكل كامل ومتطور[20]'.

لقد قبل، على سبيل المثال، أن التجارة الحرة شكل من التنظيم الاقتصادي أكثر تطورًا من أي شيء وجد سابقًا، بما في ذلك الحمائية، لأنها كانت تمثل مخططًا عقلانيًا لتقسيم العمل ومفيدة لكل الأطراف المشمولة في التبادل الاقتصادي.

إن نظرية الحمائية، الخاطئة بشكل فادح، قد أطاحت بها نظرية التجارة الحرة، الحديثة، وهي مأثرة سيُذكر من أجلها برايت (Bright) وكُبدن

(+) دائمًا في التاريخ. لقد وطد نابليون الثالث هذه النظرية كأساس للسياسة الرسمية في فرنسا. مع أن الكثيرين في أوربة لا يزالون متمسكين بالمعتقدات الخاطئة الأقدم. هل من المفاجئ إذًا أن الناس العاديين في بلدنا يؤمنون أيضًا بهذه النظرية المغلوطة؟. فإذا كنتم ترغبون في أن تعلموا ما الضرر الذي سببته الحماية لأوربة، فاقرأوا بَكْلْ (Buckle). إذا رغبتم في أن تعرفوا لماذا النظرية خاطئة، فاقرأوا مِل (Mill)[21].

إن التجارة بين بريطانيا والهند ، برأيه، قد أدت إلى توسع النشاط الزراعي في الهند.

إن ما نشتريه من إنغلترا ندفع ثمنه بتصدير السلع الزراعية، كالأرز والحرير والقِنَّب والنيلة . . إلخ. لا داعي للقول إنه عندما تتوسع التجارة، سيزداد الطلب أيضًا على هذه السلع بنفس المقدار. نتيجة لذلك، ستتوسع الزراعة في هذا البلد. منذ إقامة الحكم البريطاني، ازدادت تجارة هذا البلد، مؤدية إلى طلب على المنتجات الزراعية الأكثر قابلية للتصدير وبالتالي إلى توسع الزراعة[22].

لكن ألم يكن ذلك يعني أيضًا تدميرًا للصناعة المحلية، كما كان أناس كثيرون في البنغال يزعمون سابقًا؟. ربما، يرد بانكيم، لكن هذا لم يكن يعني بالضرورة أن الهنود يصبحون أقل ازدهارًا. فلو كان يصبح صعبًا على الحائكين الهنود أن يتنافسوا مع المنسوجات المستوردة، لكان المسار المنطقي الذي سوف يتبنونه هو أن يتحولوا إلى تلك النشاطات التي كانت آخذة في التوسع كنتيجة لهذه التجارة.

من الممكن أن مهنة الحياكة قد تدهورت، لكن لماذا لم ينتقل الحائك إلى مهنة أخرى؟ . . قد لا يكون قادرًا على إطعام نفسه عن طريق

حياكة القماش، لكن ليس ثمة من مسوغ لكونه لا يستطيع ذلك عن طريق زراعة الأرز. لقد أثبت المنظرون الاجتماعيون أن معدل العائد من كل النشاطات الإنتاجية متساوٍ، كحد وسطي. فلو كان الحائك يكسب خمس روبيات في الشهر عن طريق الحياكة، لكان بمقدوره أن يكسب الشيء نفسه عن طريق زراعة الأرز بدلاً من ذلك[23].

كان السبب الحقيقي في أن الحائكين لم يغتنموا الفرص التي فتحتها النشاطات الزراعية الموسعة ثقافيًا: عطالة التقاليد الاجتماعية المتخلفة والقديمة.

الناس في بلدنا ممانعون للتخلي عن مهنهم الموروثة. هذا من سوء حظ حائكينا، لكن ذلك لا يعني للبلد خسارة للثروة. إن استيراد القماش الأجنبي يؤدي إلى زيادة مقابلة في المداخيل الزراعية، وهذا حتمي. ما يحدث هو أن هذا الدخل لا يذهب إلى الحائك بل إلى شخص آخر. إن بؤس الحائك لا يدل على خسارة الثروة القومية[24].

هكذا، فإن إخلاص بانكيم لما كان يعتبرها المبادئ الأساس لعلم عقلاني للاقتصاد يجعل من المستحيل عليه أن يصل إلى نقد للاقتصاد السياسي للحكم الاستعماري، حتى عندما كان الدليل الذي كان من الممكن أن ينطلق منه هذا النقد، بمعنى ما، ظاهرًا له على نحو كامل. فهو لم يستطع، على سبيل المثال، أن يصيغ مشكلة كان من الممكن أن تساءل فيها المساواة البديهية لكل علاقات التبادل، رغم حقيقة أنه اعترف في وقت متأخر من حياته بأن الثروة الأساس ربما كانت تُرحَّلُ إلى بريطانيا على شكل دفعات إلى الإدارات الاستعمارية والهند لم تكن تحصل في المقابل على أي شيء[25]. لقد كان مدركًا لحقيقة القضاء على الصناعة [المحلية]، لكنه لم يمتلك جهازًا مفاهيميًا، ولم يكن بمقدوره أن يبني هذا الجهاز بنفسه، ليفسر به ذلك بطريقة غير التجارة

الحرة والتخصص المتزايد وتقسيم العمل، ومنه التقدم والازدهار الحتميين. من المثير للسخرية بالفعل أن خصومه الأقل سفسطة على نحو مطلق، والمتحاملين تحاملاً واضحًا في مجلة سماجدريان (Samajdarian)، الذين يعتقدون أن البنغال يتم إفقاره عن طريق السياسات التجارية للحكومة الاستعمارية، كانوا صائبين، بمعنى مفاهيمي طائش تمامًا.

في المسائل الزراعية، مرة أخرى، لا يكون إدراك بانكيم الحاد والتعاطفي لبؤس غالبية فلاحي البنغال محسوسًا له إلا بعد أن يتصفى من خلال الشبكة المفاهيمية للاقتصاد السياسي للقرن التاسع عشر. فالتسوية الدائمة هي التي يُظن أن اللوم يقع عليها، لكن لأنها أُبرمت مع طبقة من ملاك الأراضي غير المنتجين فقط.

> إننا نعتبر تسوية كُرنوالِس (Cornwallis) خاطئة ومجحفة وضارة، ليس لأن الإنغليز تنازلوا عن حقوقهم في الأرض ومنحوها لشعب هذا البلد، أو لأنهم تخلوا عن الحق في زيادة الريع، وهذه لا نظن أنه يمكن انتقادها، لأنها كانت [تسوية] حكيمة وعادلة ومفضية إلى الرفاه الاجتماعي. لكن حجتنا هي أن التسوية الدائمة ينبغي أن تكون قد أُبرمت مع الأجير وليس مع الإقطاعي[26].

لقد كانت تسوية على الأرض لم يكن بالإمكان تطبيقها لو كان ملاك الأراضي كريمين ومتعاطفين مع أجرائهم، لكن هذا، بالطبع، كان استثناء غير واقعي، وما حدث للفلاحين البنغاليين لم يكن سوى نتيجة جشع قطاع معين من ملاك الأراضي وطمعه، إذ يمكن جرد قائمة كبيرة من الأمثلة عليه في مقالته حول 'الفلاحين البنغاليين' التي دمجت لاحقًا في كتابه 'ساميا- المساواة/ Samya'. كان من التفاهة، وربما الخراقة، في رأيه، أن تجري الآن محاولة نقض التسوية الدائمة. أما السبيل الوحيد المفتوح فهو أن يصلح

ملاك الأراضي أساليبهم.

نطالب الرابطة البريطانية الهندية بأن تلتفت إلى هذه المهمة. إذا كان بمقدورهم أن يضبطوا ملاك الأراضي الشريرين، فسوف يقدمون خدمة للبلد سيذكرها التاريخ في كل الأزمنة القادمة . . إذا لم يحصل ذلك، فلا أمل في ازدهار البنغال[27].

هذا كل ما استطاع أن يقترحه كعلاج لبؤس فلاحي البنغال.

إضافة إلى طمع ملاك الأراضي الذين سعوا إلى أن يقشدوا بالقوة كل فِلس متاح من طبقة فلاحين خاضعة وعديمة الحيلة، كان السبب الكبير الآخر لبؤس الفلاحين، وهذا مرة أخرى جزء لا يتجزأ من الاقتصاد السياسي المالتوسي، أي 'الزيادة في عدد السكان'[28]. يسرد بانكيم حوارًا تخيليًا مع رمدهان بُد، وهو فلاح بنغالي نموذجي، يعلن له عن خططه لزواج ابنه.

سألته، 'لا تستطيع إطعام الأفواه التي جمعتها حولك. فلماذا تريد أن تضيف أفواهًا أخرى؟'. غضب رمدهان . قال: 'من الذي لا يريد تزويج ابنه؟. كل واحد يريد ذلك، سواء أكان قادرًا على إطعام نفسه أو لا'. قلت: لكن هل من اللائق لشخص لا يستطيع إطعام أسرته أن يزوج ابنه؟. قال رمدهان: العالم كله يفعل ذلك. قلت: ليس العالم كله يارمدهان. في هذا البلد فقط. لا يوجد بلد أكثر جهلاً [منه] في العالم. فرد رمدهان: لماذا تلومني عندما يكون البلد كله على خطأ؟. كيف يمكنني إقناع شخصًا جاهلاً كهذا؟. قلت: إذا كان البلد كله يشنق نفسه، فهل ستفعل الشيء نفسه؟[29].

إن بانكيم، إذ يجادل من داخل عالم فكره العقلاني، المكون من مفاهيم معترف بها ومحكات موضوعية للتثبت من الصحة، لم تكن ثمة طريقة يمكنه بها الوصول إلى أي شيء سوى التقويم الإيجابي للآثار الاجتماعية الشاملة

للحكم البريطاني في الهند. بمقارنة النظام الاستعماري في الهند مع إعادة البناء التاريخية للنظام البراهماني، كان عليه أن يقر بأن الحكم البريطاني قد وطد منظومة قانونية وقضائية أكثر عدلاً ولاشخصية، وإمكانية وصول أكبر، في المبدأ على الأقل، للطبقات الدنيا إلى مواقع السلطة والجاه، وأتاح الوسيلة للهنود لكي يكتسبوا منافع العلم والأدب الغربيين. كل هذا جدد شروط التقدم الاجتماعي. إن موقع الطبقات العليا من الممكن أن يكون قد انحدر نوعًا ما بسبب فقدان الحرية، لكن بقدر ما يتعلق الأمر بالطبقات الدنيا، حسنًا، 'للشخص الذي يكون مضطهَدًا، لا يهم إذا كان المضطهِدُ مواطنه أو أجنبيًا'[30]. كان موقع الطبقات الدنيا في الهند قد تحسن، إن حدث أي شيء من ذلك، تحسنًا طفيفًا في ظل الحكم البريطاني.

> قد ينزعج البعض مني ويسأل: هل تقول، إذًا، إن الحرية أو الخضوع لا يشكلان أي فرق؟. فلماذا، إذًا، تكافح كل أمة على الأرض من أجل حريتها؟. على هؤلاء النقاد يمكننا أن نرد بالقول: نحن لسنا منخرطين في تسوية تلك المسألة. نحن شعب خاضع، وسنبقى على هذا الحال لزمن طويل قادم. دعونا ألا ننغمس في سجال عقيم. كل ما كان بمقدورنا أن نناقشه هو ما إذا كان الهنود القدماء، بسبب حريتهم، في حال أفضل من شعب الهند الحديثة. لقد استنتجنا أن وضع الطبقات العليا، كالبراهمان والكشاتريا، قد انحدر، لكن وضع السودرات أو الناس العاديين قد تحسن[31].

(4)

يتبنى بانكيم في الواقع المشروع التصنيفي نفسه الذي يتبناه المستشرق، ويتوصل بالضبط إلى التصانيف نفسها التي يُدمغ بموجبها الشرقي

(الهندوسي، البنغالي) بخصيصة جوهرانية تدل في كل مظهر من مظاهرها على اختلافه عن الإنسان الغربي الحديث.

إن ما لا يقبله بانكيم، مع ذلك، هو عدم قابلية هذه الخصيصة للتغيير. إذ توجد، كما يجادل، ذاتية يمكنها أن تريد تحويل هذه الخصيصة المقرَّرة ثقافيًا. هذه هي الإرادة القومية، التي يمكن استحضارها إلى الوجود عن طريق الأمة التي تعمل جماعيًا. لكن كيف؟. كيف ترعى هذه القيم القومية-الثقافية؟. إحدى الطرق هي تقليد الأمم التي أثبتت مقدراتها كأمم قوية ومحبة للحرية. لقد كانت هذه مشكلة دائمة في كل التفكير القومي: كيف يقبل المرء ما هو ذو قيمة في ثقافة الآخر من دون أن يفقد هويته الثقافية الخاصة؟. كان راجنارايان بوز قد انتقد في خطاب عام بعنوان 'آنذاك والآن/ Rajnarayan Bose, Then and Now, 1874' الطبقات المتعلمة حديثًا في البنغال بقسوة بسبب تقليدها لسلوك الإنغليز وأساليب حياتهم. لم تكن هذه سوى واحدة من سلسلة كاملة من الهجمات على التغرب العلني الذي كان في القرن التاسع عشر مادة للهجاء الاجتماعي في الأدب الشعبي والفنون البصرية والمسرحية للبنغال. لكن جواب بانكيم عن السؤال فاتر وملتبس على نحو يثير الفضول، إذ يسأل 'هل كل تقليد سيء؟' في رد لطيف ليس من طبيعته على خطاب راجنارايان.

> لا يمكن أن يحدث ذلك. فالمرء لا يمكنه أن يتعلم إلا عن طريق التقليد. تمامًا كما يتعلم الأطفال الكلام عن طريق تقليد كلام البالغين ويتعلمون التصرف عن طريق تقليد تصرفات البالغين، كذلك يتعلم الناس غير المتحضرين وغير المتعلمين عن طريق تقليد طرق المتحضرين والمتعلمين. لذلك من المنطقي والمعقول أن يقلد البنغاليون الإنغليز[32].

بالطبع، إن التقليد المحض لا يمكن أن ينتج التفوق. فالأخير نتاج العبقرية. لكن التقليد دائمًا الخطوة الأولى في التعلم. صحيح أنه كانت هناك أمم كالإغريق أصبحت متحضرة من تلقاء ذاتها، لكن هذه مسألة تطور مديد. فالأسرع كثيرًا هو التعلم من الآخرين الذين هم أكثر تقدمًا.

> مثل هذا التقليد طبيعي، وتبعاته يمكن أن تكون الأكثر فائدة. ثمة الكثيرون الذين يغضبون من تقليدنا العادات الإنغليزية في الطعام واللباس؛ ما الذي سيقولونه عن تقليد الإنغليز للفرنسيين في طعامهم ولباسهم؟. هل الإنغليز أقل تقليدًا من البنغاليين؟. على الأقل نحن نقلد حكام أمتنا؛ فمن هم الذين يقلدهم الإنغليز؟[33].

لكن حالما قدم بانكيم هذه الدفعة المميزة من المنطق، يشعر أنه مجبر على تغيير الاتجاه: بالطبع، نحن متفقون على أنه قد لا يكون مرغوبًا بالكامل أن يكون البنغاليون مقلِّدين كما هم الآن[34].

يمكننا أن نفهم مأزق بانكيم هنا. فهو يعترف بأن أسباب خضوع الهند، وأسباب تخلفها، إنما توجد في ثقافتها. إنه يعترف بوجود نماذج مبرهنة تاريخيًا تجسد القيم الثقافية المتفوقة. أما مشروعه فهو مباشرة التقدم، بتحويل الثقافة المتخلفة لأمته. لكن هذا يقتضي بالضرورة فقدان الخصيصة الجوهرية لثقافته التي تُعرَّف، ضمن البعد الثيمي للقومية، بالتضاد مع الثقافة الغربية؟ لا يمتلك بانكيم جوابًا.

مع ذلك، كان ثمة جواب، وسيجده بانكيم في السنوات اللاحقة من حياته. هذا هو الجواب الذي صرف صفحات كثيرة في شرحه في كتبه الأخيرة. إنه أيضًا جواب مميز للفكر القومي في لحظة انطلاقه.

يمكن ايجاد الجواب ضمن البعدين الثيمي والإشكالي للفكر القومي. فهو لا يشكل انتهاكًا لإطاره النظري حيث يكون البعد الثيمي للاستشراق

سائدًا، في حين أنه يظل يقدم ذاتية نوعية للشرق الذي تكون فيه فاعلة ومستقلة وغير خاضع للسيطرة.

لقد كان تفوق الغرب في مادية ثقافته. فقد أنجز الغربُ التقدمَ والازدهار والحرية لأنه وضع العقل في صميم ثقافته. كانت الثقافة المميزة للغرب هي علمه وتقانته وحبه للتقدم. لكن الثقافة لم تتكون من الجانب المادي للحياة فقط. فقد كان هناك الجانب الروحي أيضًا، وهنا كان التنوير الأوربي يمتلك القليل ليساهم فيه. ففي الجانب الروحي من الثقافة كان الشرق متفوقًا، ولهذا السبب كان غير خاضع للسيطرة.

هذا الجواب لم يتناقض بأي حال مع المخطط التصنيفي الأساس للفكر الاستشراقي. كل ما فعله هو الإصرار على حقل ثقافي للتفوق للشرق، وفي حينه، ربط هذا الإصرار بالكفاح القومي ضد السيطرة السياسية الغربية.

دعونا نرى كيف يصيغ بانكيم هذا الجواب. في عام 1888 كتب كراسة بعنوان 'نظرية الدين/ The Theory of Religion' على شكل حوار بين معلم وتلميذه، أطلق فيه مفهومه لـلأنوصيلان (anusilan)، أو الممارسة. فالأنوصيلان، كما قال، هي 'نظومة ثقافة'أكثر اكتمالاً وكمالاً من مفهوم الثقافة الغربي كما اقترحه كونت (Comte) أو، في وقت أحدث عهدًا، ماتيو آرنُلد (Matthew Arnold). فالمفهوم الغربي كان لاأدريًا (agnostic) أساسًا، ولهذا السبب كان ناقصًا[35]. أما الأنوصيلان فكان قائمًا على مفهوم البهاكتي (Bhakti) الذي كان، بدوره، يتضمن وحدة المعرفة والواجب. كان ثمة ثلاثة أنواع من المعرفة: معرفة العالم ومعرفة الذات ومعرفة الله. تتكون معرفة العالم من الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء، وهذه يتعين على المرء أن يتعلمها من الغرب. وتعني معرفة الذات علم الأحياء [البيولوجيا] وعلم الاجتماع، وهذان العلمان أيضًا يتعين على المرء أن يتعلمهما من الغرب.

وأخيرًا، معرفة الرب، وفي هذا المجال تحوي الساسترا الهندوسية أعظم الإنجازات البشرية هي الأوبانيساد (Upanisad)، والدارسانا (darsana)، والبورانيا (purana)، والإتيهاسا (itihasa)، لكن الإنجاز الأساس هو الغيتا[36] (Gita).

لكن المعرفة البحتة لا تخلق البهاكتي؛ فمن أجل ذلك، يجب توحيد المعرفة مع الواجب. يعني الواجب القيام بالأعمال بدون انتظار الثواب. فالأكل واجب؛ وكذلك الدفاع عن البلد. لكن هذين الفعلين يجب القيام بهما لأنهما ينبغي القيام بهما، وليس لأنهما يمكن أن ينتجا نتائج مفيدة[37]. كان هذا المفهوم اللاتملكي، اللامنفعي للواجب، هو النواة للدهارما (dharma)، أو الدين.

المعلم: يوم تتوحد الصناعات والعلوم الأوربية مع الدهارما الهندية، سيكون الإنسان إلهًا . ..

التلميذ: هل سيأتي مثل هذا اليوم في حياة الإنسان؟.

المعلم: سيأتي إذا كنتم أنتم الهنود مستعدين للعمل. إنه بين أيديكم. إذا أردتموه، فيمكنكم أن تصبحوا سادة العالم وقادته. إذا لم تطمحوا إليه، عندئذ تكون كل كلماتي عبثًا[38].

في الحقيقة، لم يكن ذلك اليوم بعيدًا.

المعلم: قريبًا سترون أنه مع انتشار مذهب بهاكتي الخالص، سينال الهندوس حياة جديدة ويصبحون أقوياء مثل الإنغليز في عصر كرومويل أو مثل العرب في ظل محمد[39].

هنا إذًا مثل أعلى ثقافي يحتفظ بما يُعتقدُ أنه هندي متميز، في حين يُدرج ما هو ذو قيمة في ثقافة الغرب. لقد كان الهدف إنتاج الإنسان الكامل والمثالي المتعلم والحكيم والذكي والمتدين والمهذب، إنسان أفضل من الغربي الكفؤ

والمزدهر فحسب.

لكن، مرة أخرى، ليست الحقيقة الملفتة هنا هي التمييز بين الدائرتين المادية والروحية للثقافة. من الجدير بالملاحظة أن هذا التمييز ينبغي الدفاع عنه على الأسس العقلانية الأكثر شمولاً التي أنتجتها الفلسفة الأوربية في القرن التاسع عشر. ثمة بندان رئيسان يبني يانكيم عليهما دفاعه. الأول هو النقد العقلاني للمسيحية الذي يستخدمه بانكيم لدحض مزاعم الدين الأوربي أنه فلسفة أخلاقية مناسبة للإنسان الذي يعيش في عصر علمي حديث، وضمنًا، فضح المحاولات الإصلاحوية لتنصير [تمسيح] (Christianize) الممارسات والمعتقدات الدينية والشعبية في المجتمع الهندي بشكل أو بآخر. أما البند الثاني فيحيل إلى السجالات الفلسفية المعاصرة في أوربة حول النهايات المحدودة للعلم التجريبي الذي يستخدمه بانكيم لإثبات الصحة العقلانية لفلسفة الروح المناسبة، ومن ثم قلب هذه الحجة لإظهار التوافق الأكبر بكثير لفلسفة الروح الهندوسية المنقاة مع الاتجاه العلمي العقلاني للعصر الحديث. يقدم بانكيم بعض الحجج البارعة بشكل مدهش بناءً على هاتين النقطتين، ويجدر بنا التمعن في بعض هذه الحجج بالتفصيل لكي نثمن التداخل الحاذق والمعقد بشكل هائل بين الثيمي والإشكالي في بعض التنويعات الأكثر سفسطة فلسفيًا على الفكر القومي.

طرح بانكيم جزءًا من المناقشة في مقالة كانت في الأصل بعنوان 'مِل وداروين والديانة الهندوسية/ Mill, Darwin and Hindu Religion' عندما نشرت لأول مرة في عام 1875 في كتابه 'بنغدَرسان/ Bangadarsan'، وعدل لاحقًا عندما أعيد طبعه في مقالاته المجمعة ليصبح 'ما الذي يتعين على العلم أن يقوله عن الثالوث [الهندوسي]/ What Science Has to Say About the [Hindu] Trinity'. هنا يدرس بانكيم التصور الهندوسي الشائع

لبراهما وفيسنو وماهيسافا، أي الخالق والحافظ والمدمر، بوصفها الأشكال المتميزة الثلاثة للإلهي، ويسأل: إلى أي مدى ينسجم هذا التصور مع مكتشفات الاستقصاءات العلمية الحديثة؟. بدايةً، يأخذ المقالات الثلاث لـ ج س مِل حول الدين[40] المنشورة بعد وفاته والتي يقوم فيها مِل مدى صحة حجة 'الخالق الذكي' لوجود إله كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الرحمة. يجادل مِل في أنه إذا كان الدليل على وجود الخالق الكلي المعرفة يكمن في التعقيد الهائل للمهارات الداخلة في فعل الخلق، عندئذ سيبدو أن النواقص الجلية لنتاجات الخلق، قابلية التعرض للإصابة والألم، والفناء والتحلل، تعمل ضد المعرفة الكلية للخالق. بالطبع، يمكن المجادلة في أنه ليس انعدام المعرفة الكلية للخالق، بل بالأحرى القيود المعينة على قواه هي التي تسبب هذه النواقص في خلق الله. هنا، قدم مِل تفسيرين، كان يؤمن بكليهما في فترات مختلفة من حياته. الأول هو الحجة القائلة إن الله لم يكن خالقًا بل بانيًا فقط، يعمل على المادة التي كانت موجودة سابقًا. لكن النقص في تلك المواد هو الذي أدى إلى النواقص في النتاجات النهائية للخلق. لذلك فإن هذا يوفر صفتي المعرفة الكلية والقدرة الكلية لله، لكنه يخفضه من دور الخالق إلى دور الباني المحض. أما الحجة الأخرى فهي أن ثمة قدرة أخرى متميزة عن الله تتصرف كعائق أمام أفعاله، وكنتيجة لهذه القدرة المضادة تظهر النواقص في أفعال الخلق. لذلك فإن حجتي مِل تثيران شكوكًا كبيرة حول وجود خالق كلي المعرفة وكلي القدرة؛ علاوة على ذلك، فإنهما تدلان على وجود قوتين متميزتين؛ الأولى هي الحافظة، والثانية هي المدمرة.

لكن ماذا عن الخالق؟. هنا يدخل بانكيم نتائج أبحاث داروين حول النشوء والتطور. فقد كشف داروين أن القدرات الأساس للخلق لا يمكنها أن تضمن البقاء؛ إذ يولد من المخلوقات في الطبيعة أكثر بكثير من

المخلوقات القادرة على البقاء. من هنا كان على مبدأ الاصطفاء الطبيعي أن يفعل فعله لكي يضمن أن الأصلح هو الذي سيبقى. هذا المبدأ العلمي يمكن تفسيره بسهولة بأنه النتيجة المترتبة على أفعال تدميرية أعاقت أفعال الخالق الذي كان في الوقت نفسه الحافظ. لكن هذه الحجة مغلوطة، لأنها تتطلب أن يؤمن المرء بوجود خالق-حافظ كلي المعرفة يخلق أكثر بكثير مما يعرف أنه يمكن الحفاظ عليه. من المنطقي أكثر بكثير أن نتصور خالقًا هدفه الوحيد هو أن يخلق، وحافظًا هدفه الوحيد هو أن يحفظ، ومدمرًا يسعى إلى تدمير ما تم خلقه.

إن بانكيم، وقد تقدم بهذه الحجة، يثبت على نحو واضح جدًا ما يظن أنها منزلتها المعرفية لالإبستمولوجيا التجريبية. أولاً، يقول: إن هذه الحجة لا تبرهن على وجود الله. لذلك فالأمر متروك للمرء لكي يؤمن بالله في غياب برهان تجريبي يثبت وجوده أو ينفيه. مع ذلك، إذا آمن المرء، سيبرز السؤال عن طبيعة الإله أو شكله. كرد على السؤال تثبت الحجة التوافق المنطقي للتصور الهندوسي للثالوث مع مكتشفات العلم الحديث. ثانيًا، لا تجزم الحجة بأن مؤسسي الديانة الهندوسية كانوا يضعون في أذهانهم هذه الاعتبارات العلمية عندما فكروا في الثالوث. ثالثًا، مع أن الحجة ترسي أساسًا طبيعيًا للإيمان الديني بالثالوث، فهي لا تزعم أنها برهان علمي على وجود الثالوث، ولا تسوغ الإيمان بوجوده بأشكال فيزيائية ملموسة. ومع ذلك، فإن ما تقتضيه الحجة هو التالي:

> صحيح أنه لا يوجد برهان علمي على وجود الثالوث. لكن يجب الاعتراف بأن العبادة الهندوسية للثالوث، مقارنة بالمسيحية، الديانة التي يتبعها أولئك الممارسون العظام للعلم، الشعوب الأوربية، هي عبادة أكثر طبيعية بكثير وتتوافق مع النظريات العلمية. قد لا يكون

لعبادة الثالوث أساس في العلم، لكنها ليست ضده. من الناحية الأخرى، كشفت حجج مِل على نحو مقنع أن الإيمان المسيحي بإله كلي القدرة وكلي المعرفة وكلي الرحمة مناقض للمبادئ العلمية. إن عبادتي الكارما والمايا الهندوسيتين أكثر انسجامًا مع العلم.

يكشف العلم، في كل خطوة، أنه توجد في كل مكان في هذا الكون قدرة لانهائية، لا يمكن تصورها ومبهمة؛ إنها علة كل الوجود والروح الداخلية للعالم الخارجي. حاشى أن ننكر وجود هذه القوة العظيمة؛ على العكس، إننا نجلها بتواضع[41].

الحجة الثانية التي يستخدمها بانكيم للدفاع عن فلسفة عقلانية للروح تقوم على مفهوم الحدود النهائية للمعرفة الوضعية. إنه يطور هذه الحجة في سياق تعليقه على الغيتا. فالعلم، كما يقول، يقر بنوعين من البرهان: الأول، الإدراك المباشر بالحواس، والثاني الاستدلال المبني على الإدراك بالحواس. إن أيًا منهما ليس كافيًا للبرهان على وجود الروح. من هنا، فإن العلم التجريبي غير قادر على إنشاء فلسفة حقيقية للروح.

لا يستطيع، لأن ذلك يتجاوز مقدرة العلم. لا يمكن للمرء أن يمضي إلا بقدر استطاعته. فالغواص المربوط بحبل إلى قاربه لا يمكنه بلوغ قاع البحر إلا بقدر ما يسمح له حبله؛ إن جمع كل الكنوز التي يحملها البحر يتجاوز قدراته. العلم مربوط إلى مقوده الإبستمي؛ فكيف يمكنه أن يجد فلسفة روح تقع خارج مجال برهانه؟. حيث لا يمكن للعلم أن يصل، لايملك أي امتياز: لا يمكنه عد نفسه مدينًا بالفضل بالاستناد على أدنى درجات السلم المؤدي إلى الأمداء العليا. إن البحث عن البرهان العلمي، حيث لا يمكن تطبيقه، تفتيش خاطئ أساسًا[42].

هنا يمكن للعلماء أن يعترضوا ويقولوا: بما أن البرهان التجريبي وحده الذي يوفر أساسًا صحيحًا للمعرفة، فكل ما يمكننا قوله حول وجود الروح هو أننا لا نعرف أنها موجودة ولا نعرف أنها غير موجودة. إن الموقف اللاأدري الشامل وحده الذي ينسجم مع العلم.

ثمة جوابان على هذا السؤال، كما يقول بانكيم. الأول، تقدمه الفلسفة الهندية التي تقر بوجود نوعين من البرهان، هما قياس التمثيل (analogy) والوحي. فالقياس، كما نعرف من مكتشفات العلم، هو أساس مشكوك فيه جدًا للمعرفة ويمكن أن يؤدي إلى أخطاء كثيرة. أما الوحي، إذا قبل به المرء كأساس صحيح للمعرفة، فيمكن أن يزيل كل الشك، لأن الله لا يمكن أن يخطئ أبدًا، وذلك خلافًا للإدراك الحسي أو الاستدلال البشريين. ومع ذلك، لا يمكن أن يقبل بالوحي سوى المؤمن؛ أما العالم فلا يمكن أن ننتظر منه إلا بصعوبة أن يعترف به كمنهج للبرهان. وأما الجواب الثاني فقد قدمته الفلسفة الألمانية إذ جادل كانط في أنه إضافة إلى المعرفة الظاهراتية الناشئة عن الإدراك الحسي أو الاستدلال القائم على الإدراك، توجد أيضًا معرفة فائقة لخبرة البشر [متعالية] (transcendental)، قائمة على مفاهيم صحيحة بذاتها. بالطبع، ليست فلسفة كانط مقبولة عمومًا.

مع ذلك، فأنا ملزم هنا بالتصريح بما أعده صحيحًا وفقًا لمعتقداتي الخاصة. إنني أؤمن إيمانًا راسخًا بأنه إذا كانت كل ملكات المرء العقلية متطورة على نحو مناسب، فإن معرفة فلسفة الروح هذه تصبح صحيحة على نحو فائق لقدرة البشر.

لقد انخرطت في هذه المناقشة الموسعة لأن الكثيرين يستخدمون مكتشفات علم محدود وناقص وذلك للسخرية من فلسفة الروح. ينبغي عليهم أن يعرفوا أن فلسفة الروح هي خارج حدود العلم

الغربي، وليست معاكسة له[43].

(5)

تكشف المقارنة مع المسيحية أيضًا عن جانب حاسم آخر من منظومة بانكيم الفلسفية: مركزية الفلسفة العقلانية للسلطة ضمن مشروع أخلاقي كامل للتجدد القومي. في كتابه 'كرسنكاريتا/ Krsnacarita'، يناقش بانكيم المزاعم المتنافسة لبوذا والمسيح وكريشنا بوصفهم شخصيات مثالية. صحيح، كما يقول بانكيم، إن حياة كريشنا لا تبدي نفس الاهتمام بافتداء الساقطين كما تبدي حياة يسوع وحياة غوتاما. لكن الرجلين الأخيرين، اللذين كان شغلهما الوحيد التبشير بالدين، وهو الشغل الأكثر نبلاً، بوصفهما كائنين بشريين عظيمين. لكن حياتيهما كان بإمكانهما بصعوبة أن تفيدا كمثالين كاملين لكل البشر، لأن الشخصية المثالية يجب أن تحتفظ بصفتها المثالية للبشر من كافة المهن.

> يقوم التحقق الصحيح للحياة البشرية على التطور الأكثر كمالاً واتساقًا لكافة الملكات الإنسانية. فمن تكشف حياته عن هذا التطور الكامل والمتسق هو الإنسان المثالي. لا يمكننا أن نرى ذلك في المسيح؛ إنما يمكننا أن نراه في سري كريشنا. لو نصَّب الإمبراطور الروماني يسوعًا ليحكم اليهود، فهل كان سينجح؟. لا، لأن الملكات الأساس الضرورية لم تكن متطورة لديه . . مرة أخرى، افترض أن اليهود انتفضوا على الاضطهاد الروماني وانتخبوا يسوعًا ليقودهم في حرب استقلالهم، فما الذي كان سيفعله يسوع؟. فهو لم يكن يمتلك القوة ولا الرغبة في القتال. كان سيقول: 'أعطوا ما لقيصر لقيصر!'، ويمضي مبتعدًا. إن كريشنا أيضًا لم يكن يستسيغ الحرب

إلا قليلاً. لكن الحرب غالبًا ما كانت مسوغة في الدين. في حالات الحرب العادلة، سيوافق كريشنا على الانخراط فيها. وعندما ينخرط في الحرب، فإنه لا يُقهر . . كريشنا هو المثل الأعلى الحقيقي للإنسان. المثل الأعلى الهندوسي متفوق على المثل الأعلى المسيحي . . .
كريشنا نفسه كان رب أسرة ودبلوماسيًا ومحاربًا ومشرعًا وقديسًا ومبشرًا؛ إنه، في حد ذاته، يمثل مثلاً أعلى إنسانيًا لكل هذه الأصناف من البشر . . لا يمكننا أن نثمن شمولية المثل الأعلى الهندوسي باختزاله إلى المعايير الناقصة للمثلين الأعليين للبوذية أو المسيحية، الرحمة ونكران الذات[44].

في الحقيقة، إن ما حدث في أوربة كان طلاقًا كاملاً بين دينها وممارستها السياسية. إن دين أوربة يمثْلِن 'idealize' ناكر الذات المتواضع والمحب للسلام والرحيم. مع ذلك، فإن سياستها هي ميدان معركة للقوى العنيفة المكرسة كليًا للسعي اللاأخلاقي وراء المنافع الدنيوية. حدث سقوط مشابه في المجتمع الهندي أيضًا، من المثل الأعلى الذي يمثله كريشنا المهابهاراتا إلى كريشنا الذي يُمجَّد في العبادات والمهرجانات الشعبية. ما كان مطلوبًا، قبل كل شيء من أجل التجدد القومي في الهند، هو إعادة تأسيس وحدة متناغمة للدين والسياسة، تناغم بين مثل أخلاقي كامل وممارسة السلطة.

ثم يكشف بانكيم ما يعتقد أنها المشكلة المركزية في حقل القانون والسياسة: تأسيس معيار يقوم على توليفة حكيمة من القوة والرحمة. فالإثنتان متعاكستان في نتائجهما. إن إظهار الرحمة لكل المذنبين من شأنه أن يؤدي في النهاية إلى تدمير الحياة الاجتماعية. من ناحية أخرى، إن مجتمعًا يقوم على نحو كامل على القوة سوف ينحط بالحياة البشرية إلى حالة من الوحشية التامة. كانت أوربة الحديثة والمتحضرة قد نجحت بالكاد في ايجاد التوازن

الدقيق بين الإثنتين. فسياسة أوربة الحديثة قد طغت على دينها، وهذا هو السبب في أن الرحمة قد اختفت من الحياة الأوربية، وسادت القوة في كل مجال. على كلٍ، يطرح كريشنا في أوديوغابارفا (Udyogaparva) المهابهاراتا هذه المسألة تحديدًا: التوليفة الصحيحة من القوة والرحمة. في مواجهة هذا المأزق، يفضل الأقوياء حلاً يستند إلى القوة ويستغيث الضعفاء طلبًا للرحمة. لكن ما الجواب لمن يكون قويًا ورحيمًا؟. هذا هو الجواب المثالي، والذي يقدمه كريشنا في الأوديوغابارفا.

إن تفسير بانكيم لهذه المقاطع في المهابهاراتا يؤكد بقوة مفهوم الواجب الذي يجسد ما يعتبرها بانكيم فلسفة سلطة عقلانية بقدر ما هي أخلاقية. أحد عناصر هذه الفلسفة هو مفهوم الحق المعنوي.

> لن أتمنى فردوسًا موهوبًا للسعي وراء الملذات اللاأخلاقية. لكن في الوقت نفسه، لن أتنازل للغشاش عن مثقال ذرة مما هو مستحق لي أخلاقيًا. إذا فعلت ذلك، قد لا أؤذي نفسي كثيرًا، لكنني سأكون متهمًا بذنب تبني مسار سيجلب الخراب على المجتمع(45).

ثمة عنصر آخر يتكون من مفهومي حق الدفاع عن النفس والحرب العادلة.

> إنه لشيء أخلاقي أن أشن حربًا دفاعًا عن نفسي وعن الآخرين. أما التهرب من ذلك فهو فسوق قاتل. نحن، شعب البنغال، نتحمل تبعات فسوقه على مدى سبعمئة عام(46).

لكن الدفاع عن النفس والحرب العادلة مناقضان كليًا للتصورات الأوربية للغزو والمجد.

> بعيدًا عن العفاريت المتعطشة للدم التي تسعى وراء المجد، فإن أي شخص آخر سيتحقق من أنه لا يوجد سوى فرق ضئيل بين

المجد (glorie) والسرقة: الفاتح هو لص كبير، أما الآخرون فهم سارقون صغار[47].

وهنا يضيف بانكيم بمكر مكشوف:

بالطبع، يقال لنا إنه توجد اعتبارات أخرى عندما تُحتل البلدان الأجنبية لصالح الغرباء. أنا عاجز عن الحكم على هذه المسألة، لأنني لا أدعي كوني خبيرًا في السياسة[48].

على أي حال، الفلاسفة الأخلاقيون كانوا سيوافقون من حيث المبدأ على أنه حق أخلاقي أن يدافع المرء عن نفسه ضد اللصوص الصغار كما الكبار.

الاسم الإنغليزي للدفاع عن النفس ضد السرقة الصغيرة هو العدالة، في حين أن الدفاع ضد اللص الكبير يدعى وطنية. أما الاسم الهندي للإثنين فهو دهارما[49] (dharma).

العنصر الثالث هو مفهوم الأهيمسا (ahimsa)، أو اللاعنف، لكن مفهومه يتماشى تمامًا مع أفكار الحق الأخلاقي والدفاع عن النفس والحرب العادلة. الأهيمسا لا تفرض على المرء مقت العنف في كل الأوقات وتحت كافة الظروف. من المستحيل أن نقوم حتى بالأفعال العادية للعيش البشري من دون ممارسة العنف على المخلوقات الأخرى بشكل أو بآخر. فمع كل شربة ماء نبتلع مليون جرثومة مجهرية؛ كل خطوة نخطوها، ندوس تحت أقدامنا ألف مخلوق صغير. إذا قيل إن هذه أفعال عنف غير مقصودة، عندئذ يمكن إعطاء حالات أخرى كثيرة يكون فيها العنف الواعي هو الحماية الوحيدة للحياة. فعندما يستعد نمر للوثوب عليَّ، يجب عليَّ أن أسحب الزناد بالسرعة الممكنة لأنني إذا لم أقض عليه، فإنه سيقضي عليَّ. ثمة أوضاع يكون فيها العنف أخلاقيًا. الاعتبار الرئيس هنا هو التالي:

الواجب الأخلاقي الأعلى هو الإحجام عن العنف إلا عندما تطالب

به الدهارما. ليس استخدام العنف لمنع من يمارس العنف منافيًا للأخلاق؛ على العكس، إنه الواجب الأخلاقي الأسمى[50].

مع ذلك، فإن واجب اللاعنف، أي الإحجام عن العنف إلا عندما يكون مسوغًا أخلاقيًا، واجب أسمى من اعتبارات كالنزاهة أو الصدق. بمعنى آخر، ثمة أوضاع يكون فيها من الأخلاقي قول الكذب لكي تتجنب عنفًا غير مسوغ. إن بانكيم هنا يقسو على نحو خاص على الأخلاقيين المتغربين الذين يدعون أنه لا يمكن أن يوجد شيء أثمن من النزاهة ويعتبرون أي مساومة مع ذاك المبدأ هو إباحة للخداع والمراوغة. في المقام الأول، يقول بانكيم، لا يوجد أي مكان في الحياة العامة لأوربة تُمنح فيه النزاهة هذا النوع من الامتياز: يُظهر جسم القضاء الأوربي برمته، على سبيل المثال، أن القاتل يُعامَلُ كمذنب أكثر بكثير مما يعامل ككذاب. ثانيًا، إن هذا التزلف للنزاهة والصراحة، سواء كان منافقًا أو عاطفيًا بحتًا، هو بالتحديد نتيجة للطلاق بين المُثُل الدينية والممارسة السياسية، الذي هو العلامة المميزة للحضارة الأوربية اليوم.

> إذا وجد أي داعية أخلاقي يقول: 'اقتل إذا دعت الحاجة، لكن لا تكذب'، عندئذ نقول له: 'احتفظ بدينك لنفسك. دع الهند بمنأى عن مثل هذا الدين الجهنمي'[51].

العنصر الهام الرابع في مفهوم الواجب هو مبدأ السيطرة على الحواس. هنا بانكيم حريص جدًا على تمييز هذا المبدأ من الزهد والطهرية [التزمُّت] (Puritanism). ليست فلسفة الدهارما فلسفة زهدية. إنها ليست دفاعًا عن نكران اللذة الجسدية. فهي فلسفة دنيوية، تجعل من تحقيق السيطرة على الحواس واجبًا. ومن ناحية أخرى، فإنها، خلافًا للطهرية، لا تنصب مثالاً أخلاقيًا يتنازع الحياةَ الإنسانيةَ على نحو دائم، كنتيجة لذلك، التضادُ

اللاطبيعي، وغير القابل للتسوية، بين اللذة الجسدية والخلاص الروحي. فالطهرية مناقضة للذة الحسية: دهارما الغيتا لا تدافع عن الرغبة ولا عن النفور: . . لا مكان للنفاق هنا[52].

يحاول مفهوم بانكيم للدهارما أن يصالح فلسفة الروح مع المذهب العقلاني للسلطة. في أثناء ذلك، يؤدي التفاعل بين [البعدين] الثيمي والإشكالي للفكر القومي إلى نقل مثير للفضول للعلاقة المفترضة بين الأخلاق الطهرية وعقلنة الحياة الاجتماعية في العصر الحديث. إن نزعة بانكيم القومية تقوده إلى الزعم بأن مثلاً أعلى هندوسيًا مطهرًا ومتجددًا هو مثال متفوق كفلسفة عقلانية للحياة أكثر من أي شيء يتعين على الديانة أو الفلسفة الغربية أن تقدماه.

(6)

لدينا في بانكيم إعكاسًا للإشكالي الاستشراقي، لكن داخل الثيمي العام نفسه. بهذا المعنى فقط يكون الفكر القومي معارضًا للفكر الاستعماري (الاستشراقي). ينشد بانكيم، إذًا، ذاتية خاصة للأمة، لكن ضمن تنميط جوهراني للثقافات لا يمكن فيه لهذه الخصوصية أن تكون تاريخية حقًا. مع ذلك، يبدو هذا جوابًا صحيحًا ضمن مجال الفكر المعرَّف على هذا النحو. الغرب يمتلك ثقافة متفوقة، ليس جزئيًا فحسب؛ روحانيًا، الشرق متفوق. ما هو مطلوب، الآن، هو خلق مثل ثقاقي يمكن فيه تعلُّم صناعات الغرب وعلومه ومحاكاتها، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالعظمة الروحية للثقافة الشرقية. هذا هو المشروع القومي-الثقافي في لحظة انطلاقه.

في هذا الوقت تصبح النخبوية لا مفر منها. لأن فعل التكوين الثقافي لا يمكن أداؤه، في الحقيقة، إلا عن طريق عقل مصقول ومنقى على نحو فائق.

إنه مشروع تجدد قومي-ثقافي تقود فيه الإنتلجنسيا وتنقاد فيه الأمةُ. وكان المثل القومي-الثقافي للإنسان الكامل والتام، يتعين الطموح إليه والتقرب منه عن طريق الممارسة، أي الأنوصيلان. وكان من غير المحتمل أن تبلغ الجماهير الكبيرة من الشعب هذا الكمال. يعلن يانكيم ذلك بوضوح تام: لا أعلل النفس بكثير من الأمل في هذا الوقت في أن الهندوسي العادي سيفهم دين الأنوصيلان. لكن الشخصية القومية تُبنى من الدين القومي . . أتوقع أنه إذا قبل المثقفون هذا الدين، فإن الشخصية القومية ستبنى في النهاية[53].

في الحقيقة إن مذهب السلطة لدى بانكيم قد جره نحو مشروع نخبوي فريد من أجل سياسة قومية جديدة. كانت أفكار بانكيم، بالطبع، مقارنة بالأشكال المختلفة من الحركات السياسية القومية في هند القرن العشرين، محددة على نحو أقل وضوحًا بكثير بالمصطلحات التنظيمية. فقد كان فيها القليل ما يمكن للمرء أن يشتق منه في سبيل برنامج سياسي قومي. لكن انسجامًا مع الوحدة الأساس في تصوره للسلطة بين مذهب القوة والحاجة إلى مرجعية أخلاقية عضوية مندمجة في ديانة أو ثقافة قومية، فقد أصبح معارضًا بلا رحمة للشكل الأساس للسياسة النخبوية-القومية في عصره، أي الإصلاح الاجتماعي عبر واسطة المؤسسات التشريعية للدولة الاستعمارية. ليس الأمر كما لو أنه اختلف مع نقد المصلحين لمختلف التقاليد والممارسات الهندوسية؛ في الحقيقة، إنه نادرًا ما فعل ذلك، لكنه شكك بقوة بنمط التفكير الذي استخدمه المصلحون وبوسائلهم لتحقيق الإصلاح. فقد صب احتقاره وسخريته، بلا رحمة، على محاولاتهم، من ناحية أولى، لإقناع الإداريين البريطانيين القائمين على التشريع في المسائل الاجتماعية بالاحتكام إلى العقل المتنور والعقلانية ومن ناحية أخرى، بتحييد الرأي المحافظ عن طريق تفسير انتقائي إلى حد كبير للكتب المقدسة الهندوسية لكي يبرهن

على أن الإصلاحات تجيزها الساسترا. وهذا ما كان يراه منافقًا، لأنه يعني ضمنًا ازدواجية انتهازية كاملة فيما يتعلق بالأسس الأخلاقية للإصلاح- العقلانية للبعض، معصومية الكتب المقدسة للبعض الآخر. علاوة على ذلك، وعلى نحو ينطوي على مفارقة إلى حد ما في سياق ميله العام لصالح النظرية الاجتماعية المنفعية، كان لديه إيمان ضعيف بقدرة التشريع على تحقيق إصلاح حقيقي للمؤسسات الاجتماعية. فالإصلاح، لكي ينجح، يجب أن ينبع من إجماع أخلاقي جديد في المجتمع. فإلى حد أن هذه الأخلاقية الجديدة كانت نتيجة حتمية مترتبة على التغيرات في الشروط الاقتصادية والاجتماعية الأساس للعيش في العصر الحديث، نشأ نمط جديد من المعتقدات والممارسات من تلقاء ذاته، وأصبح الإصلاح عن طريق التشريع زائدًا عن الحاجة. كانت هذه، على سبيل المثال، قراءة بانكيم لقضية تعدد الزوجات. فقد كان واضحًا، برأيه، أن تعدد الزوجات، إلى حد أنه كان شائعًا في المجتمع الهندوسي، آخذ في الانحدار بسرعة.كان هذا الانحدار تحقق من دون تشريع الدولة أو تعليمات القادة الدينيين. ونظرًا إلى التغيرات في الظروف الاجتماعية فقد كان اختفاؤه النهائي حتميًا. بالنتيجة، رأى بانكيم أن ثمة فرق ضئيل بين جهود مصلحين من أمثال فِديسَغار وجهود دون كيخوته[54].

مع ذلك، وعلى نحو أساس أكثر، فإن تصور بانكيم للسلطة، خلافًا لإيمان المصلحين بالتوافق العام لحكم القانون البريطاني مع المبادئ العمومية للعقل والعقلانية، سمح له بصعوبة بنبذ الهوة العظيمة والتي لا يمكن ردمها، التي كانت تفصل الدولة الاستعمارية عن بقية المجتمع الهندي. فالدولة الاستعمارية كانت قائمة على تفوق القوة؛ كانت علة وجودها تكمن في الحفاظ على السلطة الإمبراطورية ومدها. في السيرورة، كانت عناصر

أساس كثيرة من ظروف الحياة الاجتماعية في الهند تخضع للتغيير السريع. لكن تفوق القوة الأصلي كان نتاجًا لثقافة متفوقة شكلت المشروع القومي البريطاني في العالم ووجهته. لمضاهاة ذاك التفوق وللتغلب عليه، كان على المجتمع الهندي أن يخضع لتحول مشابه. والمفتاح إلى ذاك التحول لا بد أن يكمن في تجديد الثقافة القومية التي تجسد، في الحقيقة، توليفة لا مثيل لها من القيم المادية والروحية. لذلك، بحسب بانكيم، لم يكن الإصلاح العلاج للتخلف الثقافي، بل التجديد الكلي للثقافة القومية أو، كما فضَّل أن يسميها، الديانة القومية. بالفعل، إن الإصلاح المجرد ينفي [البعد] الإشكالي القومي ذاته، لأنه يفترض أن الشرقي (الهندي، الهندوسي) غير مستقل وسلبي وغير فاعل تاريخيًا، وفي الواقع لاتاريخي للسبب ذاته، ولذلك فهو في حاجة دائمًا إلى أن يؤثر فيه الآخرون. إن مذهب بانكيم في السلطة، كما رأينا، يقوم على إعكاس هذه العلاقة التاريخية.

هذه الذاتية المستقلة للأمة، الآن، كان ينبغي إمدادها بديانة قومية جديدة. كانت عناصرها كلها موجودة. فإذا كان الدين، كما عرَّفه أوغست كونت «يعبر في ذاته عن حالة الوحدة الكاملة التي هي العلامة المميزة لوجود الإنسان كفرد وكمجتمع، عندما تُجعل كل الأجزاء المكونة لطبيعته، المعنوية والمادية، متقاربة على نحو اعتيادي نحو هدف مشترك»، عندئذ كانت مهمة بانكيم هي أن يظهر أن «الهندوسية هي أعظم الديانات قاطبة»[55]. فكان كل ما هو مطلوب «تكنيسها من النفايات التي تراكمت على مر القرون»[56]، لتفسير عقائدها في ضوء الظروف الاجتماعية المعاصرة.

لأن الدين عالمي، وعلاقته بالمجتمع متأصلة. فلا يمكن أن يكون وفقًا لمقاصد الله أن كلماته لا تُطبق إلا على مجتمع بعينه أو على ظروف اجتماعية محددة، وأنه إذا تغيرت تلك الظروف فإن الكلمات لن

تعود تنطبق عليها، وأنه، بالنتيجة، يجب إبقاء المجتمع ساكنًا. مع تغير الأزمنة، من الضروري إعادة تفسير كلمات الله وفقًا للظروف الاجتماعية الجديدة والتطورات في المعرفة الاجتماعية[57].

وللقيام بذلك يحتاج المرء إلى تقديم مثل أخلاقي جديد كي يكون مقبولاً ويقتدي به القادة الفكريون للمجتمع. إن ممارستهم للدين القومي ستؤدي إلى إنشاء شخصية قومية جديدة.

الدين القومي يمكن أن يحتضن حيوات حتى أولئك الذين لا يفهمون شيئًا من الدين ويشكلها. ثمة أناس قليلون يفهمون التعقيدات البارعة للفكر الديني. ويقبل معظمهم القدوة التي يجسدها الذين يفهمون ويقلدونها. هذه هي الكيفية التي تُقرر بها الشخصية القومية[58].

لماذا كان يتعين على هذا الدين القومي الجديد أن يقوم على مثال 'هندوسي' مطهر، وهو، بالطبع، سؤال مثير للاهتمام وقد أحرج 'القوميين العلمانيين' في هند القرن العشرين، الذين منحوا بانكيم مكانًا هامًا في بانثيون [مدفن عظماء] الأبطال القوميين. لم تكن الهندوسية الديانة الوحيدة المتبعة في الهند؛ ففي مقاطعة البنغال كان أكثر من نصف السكان من المسلمين. أما في الهند ككل، فإن أغلبية الشعب يمكن القول إنها قد مارست شكلاً أو آخر من الهندوسية. مع ذلك، فإن تعريف الديانة 'الهندوسية' ذاته الآن قد أصبح مشبوكًا في التفاعل المعقد بين البعدين الثيمي والإشكالي للقومية. لأن المشروع القومي-الثقافي لم يكن تعريف هوية ثقافية متميزة للأمة وتوكيد ادعائها الحداثة فقط، بل إيجاد أساس ثقافي قابل للحياة لاقتران القومي والشعبي أيضًا. في الحالة الهندية، خلافًا لحالة بلاد كثيرة في أوربة الوسطى والجنوبية، لم تكن اللغة ولا التميز العرقي محكًا مناسبًا لتعريف التضامن

القومي. بالأحرى، ضمن هذا العنصر الثيمي والعنصر الإشكالي، مجتمعين ليحددا هوية الهندوسية بوصفها مرشحة محتملة يمكنها أن تمد القومية الهندية بأساس ثقافي قابل للحياة للأموَّة (nationhood) قابل للحياة : أولاً، إمكانية توافر أساس شعبي كبير، وثانيًا، تعريف الصفات الروحية العظيمة للهندوسية الكلاسيكية من الثقافة الاستشراقية الحديثة.

في الواقع إن بانكيم قد عرَّف هذين العنصرين تعريفًا واضحًا تمامًا. ففي مخطوط غير مكتمل بعنوان 'رسائل في الهندوسية/ Letters on Hinduism'، حاول أن يعلن تعريفه لـ'ـالديانة الهندوسية الحديثة'. فقد قبل مباشرة بوجود اختلافات كبيرة كثيرة في المعتقدات الدينية وممارسات مجموعات البشر الذين يسمون بشكل عام هندوسًا. 'ليس مبالغة أن نقول إنه توجد صلة بين المحمدية والمسيحية أكبر من الصلة بين ساكتائية (Saktaism) التانتراس وفايسنافية (Vaisnavism) تشايتانيا'[59]. في الحقيقة، كانت تسمية شيء يدعى 'ديانة هندوسية' من عمل الأجانب.

> فتش من خلال الأدب المكتوب الضخم للهند، ولن تصادف أي ذكر لشيء من قبيل الديانة الهندوسية، إلا في الكتابات الحديثة حيث سعى الهندوس بشكل متذلل إلى ترجمة تعابير غُزاته. فتش من خلال كل السجلات الهائلة للهند قبل المحمدية، لن تصادف في أي مكان حتى كلمة مِثل هندوسي، ناهيك عن الديانة الهندوسية. لا بل أكثر من ذلك. فتش كل ذاك السجل برمته، ولن تصادف في أي مكان كلمة مثل دين. فكلمة دهارما، التي تستخدم في العاميات الحديثة كمرادف له، لم تستخدم أبدًا في الهند قبل المحمدية بنفس معنى الدين.

. . لا يوجد أي تصور هندوسي يرد على مصطلح 'هندوسية'، والسؤال الذي بدأت به هذه الرسالة، ما الهندوسية، لا يمكن الإجابة عنه بتعريف ما

يعنيه الأجانب الذين يستخدمون الكلمة بهذا المصطلح[60].

يبدأ الثيمي الآن بأن يتخذ شكلاً. يُعرَّفُ الهندوسي ممن هم ليسوا هندوسًا. ويُعرَّفُ أيضًا بالاختلاف، باعتباره يمتلك، بالاشتراك مع كل الهندوس الآخرين، شيئًا مختلفًا اختلافًا جوهريًا عن كل الديانات الأخرى. ما هذا المشترك الجوهري؟. تبرز سمتان، كما يقول بانكيم. الأولى، أن الديانات المختلفة التي تسمى هندوسية «نبعت كلها من مصدر مشترك، ولذلك فهي تضم مذاهب كثيرة مشتركة». الثانية، هي «أنها كلها مسنودة بالكتب المقدسة بالسنسكريتية أو بلغة أخرى مشتقة من السنسكريتية»[61]. لكن هذه الخصائص المميزة ليست كافية لتعريف المعتقدات الدينية التي يؤمن بها على نحو مشترك كل الهندوس المعاصرين؛ ثمة سمات أكثر جوهرية للتشارك. وبتحديد هوية هذه العناصر المذهبية والدينية الجوهرية التي تؤلف الهندوسية الحديثة، فإن الباحثين الأوربيين متهمون بارتكاب عدة أخطاء.

أولًا، إن ديانات الهند، باقتفاء أصولها إلى مصدر مشترك، غالبًا ما يُنسب إليها تجانسٌ لا تمتلكه. هذا الخطأ نتيجة لنقص المعرفة بالاختلافات النوعية بين الديانات المختلفة. إنه مثل القول إن اليهودية والمسيحية هما الديانة نفسها لأنهما مشتقتان من مصدر مشترك. ثانيًا، يُنظر إلى الديانة الهندوسية غالبًا على أنها كانت تمتلك نفس الشكل منذ بدايتها. إن حقيقة أنها قد خضعت لتغيير ملحوظ عبر العصور يتم تجاهلها كليًا. ثالثًا، إن قدرًا كبيرًا منها ليس دينيًا على الإطلاق، بل علماني خالص، يُعامل غالبًا كجزء لا يتجزأ من الديانة الهندوسية. لهذا، فإن مبادئ علم الأخلاق الاجتماعي وعلم السياسة وعلم الجمال والقانون والفولكلور والطقوس الشعبية، 'كل شيء هندوسي يُمزج في تلك الدوامة من الأشياء'، هي الديانة الهندوسية[62]. أخيرًا، فإن هذه

'الديانة' المختصرة صنعت أيضًا لتتضمن معتقدات وممارسات شتى لا علاقة لها بالهندوسية مثل التقاليد والطقوس اللاآرية، والفتيشية [الصنمية]، والخرافات الشعبية، والمعتقدات التي توجد في كل بلد بصرف النظر عن ديانته، هكذا يُصنع كاريكاتور مشوه الخلقة لديانة قومية وتوصف بلغة فصيحة، بوصفها 'دغلة متشابكة من الآلهة والأشباح والعفاريت والقديسين'[63].

النتيجة هي إثنولوجيا خاطئة كليًا. يثبت بانكيم حجته بإعكاس بارع للمشكلة الأنثروبولوجية للفهم العابر للثقافات:

> افترض أن هندوسيًا، جاهلاً باللغات الأوربية، سافر عبر أوربة، ومثل معظم الأوربيين في وضعه، قرر كتابة وصف لرحلاته. فماذا سيكون وصفه للمسيحية؟. إنه، إذ يلاحظ عبادة العذراء والقديسين في البلدان الكاثوليكية، سيعدُ المسيحية شُركًا. فعبادة الصور ستقوده إلى الاعتقاد بأن المسيحية هي وثنية أيضًا، وتبجيل الصليب سيدفعه إلى الظن أن ثمة أيضًا خميرة من الفتيشية [الصنمية] فيها. أما المسيحية البروتستانتية فسوف يصفها بأنها ثنائية، ديانة مبدأي الخير والشر؛ ديانة الله والشيطان. وإذا اختلط جيدًا مع فلاحي العالم المسيحي الجاهلين، سيصادف أيضًا تلك الدغلة المتشابكة من الأشباح والعفاريت التي كان من حظ السير ألفرد لِيَال أن يلتقي بها في الهند. ومن سيقول إن وصف الهندوسي للمسيحية سيكون أدق من الكثير من أوصاف الأوربي أو ابن البلد للهندوسية؟[64].

لكن هذا الإعكاس بالطبع لا يقود بانكيم إلى نقد العنصر الثيمي الاستشراقي. بل إن ما يفعله بدلاً من ذلك هو تقوية إصراره على تفوق ديانة هندوسية محسَّنة بوصفها 'منظومة ثقافة' كاملة، 'كتلة نظرية من

المذاهب'، إضافة إلى كونها 'أساسًا للحياة العملية' يمد الهندي الحديث بأخلاق أكثر ملاءمة بكثير من المثال المادي الخالص لأوربة الحديثة. هذا المثال هو مثال هندوسية 'مُصلَحَة ومجدَّدة ومنقاة'، ومنظَّفة من 'قمامة العصور'. إنها ليست عودة إلى الأنماط القديمة والمهجورة: ما كان مناسبًا للناس الذين عاشوا منذ أكثر من ثلاثة آلاف عام، قد لا يكون مناسبًا لأجيال الحاضر والمستقبل. . إن المبادئ العظيمة للهندوسية هي صالحة لكل العصور ولكل الجنس البشري . . لكن ملحقاتها غير الجوهرية أصبحت عقيمة وحتى مؤذية في حالة متبدلة للمجتمع[65].

إن هذا المثال، المبادئ الجوهرية لديانة قومية حديثة لأجل الهند، هو ما وصفه بانكيم في أعماله الأخيرة. فقد كان يجمع ما بين نظرية عقلانية في السلطة وروحانية غير تملكية. وكان مثالاً يحتوي على إمكانية توحيد الغالبية الساحقة من سكان الهند ضمن ثقافة قومية واحدة. كان هذا المثال، مرة أخرى، هو الذي أنتج لدى بانكيم عدائية مخفية بالكاد تجاه الإسلام. فقد ميز في الإسلام بحثًا عن السلطة والمجد، لكنه رآه خاليًا تمامًا من الخصال الروحية أو الأخلاقية، نقيضًا تامًا لديانته المثالية، لاعقلانيًا، متعصبًا، مراوغًا، حسيًا، ولاأخلاقيًا. من الممكن تمامًا أنه بعيدًا عن الأحكام المسبقة الثقافية السائدة للنخبة من الطبقة العليا البنغالية الهندوسية في زمن بانكيم، فرأيه أيضًا قد شكلته إلى حد كبير الأنماط المقولبة للتأريخ الأوربي بعد عصر التنوير. إنه يُبدي إدراكًا قليلاً، ناهيك عن الحماس، لعقلانية الثقافة الإسلامية القروسطية المبكرة واستكشافاتها في الفلسفة اليونانية، وذلك قبل زمن طويل من النهضة الأوربية التي كان بانكيم شديد التقدير لها.

كانت المهمة الرئيسة في إنشاء هذه الديانة القومية هي 'إعادة تشكيل' الهندوسية، «وليس حاجة غير مسبوقة إلى ديانة قديمة»[66]. فالدهارما

الحقيقية كان يتعين تخليصها من شوائب الدين الشعبي ومن ثم نشرها بين الشعب. أما الواسطة الحاسمة هنا، بحسب بانكيم، فقد كانت التعليم. في بعض الأحيان، بالطبع، كان يطلق المزاعم الأكثر مبالغة وتجوفًا دفاعًا عنه، كما على سبيل المثال في خاتمة كتابه 'ساميا/ Samya' الذي سماه فيه 'وسيلة لمحو كل الشرور الاجتماعية'، بما في ذلك الاستغلال الاقتصادي الأجنبي وفقر الفلاحين واضطهاد النساء[67]. أما في أمكنة أخرى فقد كان أكثر تحديدًا. فمن ناحية أولى، يعنى بانكيم بتعليم النخبة؛ تطوير التعلم العقليين أولئك الذين سيكونون القادة الفكريين والثقافيين للمجتمع، المؤلفون لأفضل الغرب وأفضل الشرق. لكنه لم يكن متأثرًا على نحو خاص بنظرية 'ترشيح/ filtration' التعليم.

> الحجة هي أنه ليس من الضروري تعليم الطبقات العليا فقط . .
> لا داعي لمنظومة إرشاد مستقلة للطبقات الدنيا . . إن نفاذية الطبقة
> المتعلمة حديثًا ستكفل أن تتشرب الجماهير الجاهلة بالمعرفة عاجلاً! . .
> مع ذلك ليس لدينا إيمان قوي بأن ذلك سيحدث[68].

كان من الضروري، برأي بانكيم، أن تنخرط القيادة الفكرية في برنامج أكثر وعيًا بكثير للتعليم القومي. كانت الخطوة الأولى في هذا البرنامج هي إتاحة نتائج التعلم الحديث باللغات العامية الهندية. ففي حالته الخاصة، بكل تأكيد يمكن القول إن سيرته الأدبية برمتها كانت مكرسة لهذا الهدف الوحيد. علاوة على ذلك، كان محددًا تمامًا حول أنواع الناس الذين يجب أن يوجه إليهم هذا الأدب الشعبي باللغات العامية.

> إن الحِرَفي والحانوتي اللذين يمسكان حساباتهما الخاصة، وزمندار
> القرية ومحامي المنطقة (mofussil)، المستخدَم الرسمي الأكثر وضاعة
> الذي لا تسمح له إنغليزيته بأكثر من أداء واجبات منصبه، والمالك

الصغير الذي لا لاقة له بالإنغليزية بقدر علاقته بالمنصب. كل هذه الطبقات تقرأ البنغالية والبنغالية فقط؛ كله في الحقيقة ما بين الفلاح الجاهل والطبقات المتعلمة جيدًا بالفعل. وإذا أُضيف إلى هؤلاء تلك الأعداد الهائلة من الذين يحتمل أن يستفيدوا عن طريق منظومة التعليم باللغات العامية، الموسَّعة والمطوَّرة بما يتلاءم مع احتياجات البلد، قد نكون في موقع يؤهلنا للتقويم الكامل لأهمية الأدب لشعب البنغال؛ لأن هذه الطبقات تؤلف الشعب[69].

لكن بانكيم كان معنيًا بإحياء المؤسسات الثقافية الكثيرة للإرشاد الشعبي التي كانت موجودة قبل وقت طويل في الهند، حتى أكثر من كونه معنيًا بهذا الوسط الشكلي للكلمة المكتوبة، هذه المؤسسات كانت تختفي بسرعة بسبب الاهتمام الحصري للطبقات العليا بالتعليم الإنغليزي.

ليس صحيحًا أنه كان يوجد في بلدنا دومًا هذا النقص في وسائل التعليم الشعبي. فكيف بغير ذلك لقن ساكياسيمها الديانة البوذية لكل الهند؟. فكر بذلك فقط؛ حتى فلاسفتنا المعاصرون يجدون من الصعب على نحو زائد أن يحلوا الحجج المعقدة للفلسفة البوذية!. ماكس مُلر لم يفهم ذلك إطلاقًا . . مع ذلك فإن ساكياسيمها ومريدوه قد لقنوا هذا . . المذهب الصعب على نحو هائل على المرء وعلى الجميع . . ثم هدم سانكارا كاريا هذه الديانة المساواتية، الغازية للعالم، الراسخة جيدًا، وعلَّم الهند كلها ديانة السايفا. كيف، لو لم تكن توجد وسائل للتعليم الشعبي؟. وفي وقت أحدث عهدًا بكثير، حوَّل كايتانيا أهل أوريسا جميعًا إلى ديانة فايسنافا. ألا توجد وسيلة للإرشاد الشعبي. لكن في يومنا، من رموهون روي إلى آخر جماعات طلاب الجامعة، ما زالت ثلاثة أجيال ونصف تنشر البراهمية، ومع

ذلك فإن الناس لا يتقبلون تعاليمهم. قبل ذلك درجت العادة أن توجد وسائل للإرشاد الشعبي؛ إنها لم تعد موجودة[70].

في حالة البنغال، كان بانكيم متأثرا بشكل خاص بالمثال التاريخي للازدهار الثقافي لفايسنافا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. في مقابل إشارته الساخرة بشكل متسق إلى مساعي إنتلجنسيا القرن التاسع عشر من أجل الإصلاح الديني والاجتماعي، حدد بانكيم من دون تردد موقع 'النهضة' في الثقافة البنغالية في تلك الفترة الأبكر من تاريخ البنغال.

منذ متى تحضرت أوربة؟. في القرن الخامس عشر، منذ خمسمئة عام فقط، كانت أوربة أكثر همجية منا. هناك وقع حدث واحد جلب الحضارة إلى أوربة. فجأة أعادت أوربة اكتشاف ثقافة الإغريق التي طال نسيانها . . بترارك، لوثر، غاليليو، بيكون: فجأة بدا أن لا نهاية لحسن طالع أوربة. لكن كان ثمة عصر مماثل في تاريخنا أيضًا. فصعود كايتانيا في نبادويب، تبعه روبا، سناتانا وعدد لا حصر له من الشعراء واللاهوتيين الاخرين. راغوناثا وأتباعه. ومن ثم كانت موجة جديدة من الشعر البنغالي: فيدياباتي وكانديداسا جاءا قبل كايتانيا، لكن الشعر الذي تلاه لا نظير له في العالم بأسره. فمن أين جاء ذلك كله؟.

كيف حدثت نهضتنا؟. من أين حصلت أمتنا على هذا التنوير المفاجئ؟ . . لماذا خرج هذا النور؟. ربما كان ذلك بسبب قدوم الحكم المغولي، تسوية عائدات الأراضي لراجاتودار دار مال الهندوسي. اجمع الأدلة فتجد كل هذه الأشياء[71].

كان هذا، في الواقع، جزءًا كبيرًا من مشروع بانكيم لتاريخ قومي للبنغال. كانت نقطة علام 'النهضة' خصيصتها الشعبية. ولابد أن هذه

ستكون خصيصة الإحياء القومي-الثقافي الجديد أيضًا. فقد كانت تستدعي وجود علاقة خصوصية جدًا بين القادة الفكريين للمجتمع وبقية الأمة إذ كانت القيادة الفكرية-الأخلاقية للأمة تقوم ليس على نخبوية الولادة أو الطبقة أو الامتياز أو الثروة، بل على نخبوية التفوق. كان القادة قادة لأنهم أحرزوا، من خلال أنوصيلان، وحدة أنموذجية للمعرفة والواجب. لذلك، فإن صلتهم بالجماهير يجب أن تكون صلة تعاطف من جهة وإذعان من الجهة الأخرى: «الإنغليز لديهم اسم جيد لذلك: الخضوع . . ليس [بدافع] الخوف، بل [بدافع] الاحترام»[72].

(7)

هذا هو الشكل المميز للفكر القومي في لحظة انطلاقه. إنه يولد من صدام الوعي الوطني مع هيكل المعرفة المفروضة عليه من الاستعمار. وهو يقود حتمًا إلى نخبوية الإنتلجنسيا المتجذرة في رؤية التجديد الجذري للثقافة القومية. ففي زمن بانكيم، ذروة الحكم الاستعماري، لم يكن بمقدور هذه الرؤية أن تجد أي وسيلة سياسية قابلة للحياة لتحقيق ذاتها. بدلاً من ذلك، أصبحت حلمًا: جماعة سياسية يوتوبية كانت فيها الأمة هي الأم، تتألق بالثروة والجمال تارة، وبالأسمال تارة أخرى. إنها تحض، بلا رحمة، عصابة صغيرة من أبنائها، أولئك الشجعان والمتنورين منهم، على هزيمة العدو واستعادة شرفها. بقي بانكيم، المأسور داخل الهيكل العقلاني لخطابه النظري والعاجز عن رفض تضميناته السائدة، حيًا ليحقق أحلامه بالتحرر في رواياته اللاحقة. في الشكل، إن روايات أنندماته ودفي كُدوراني وسِتران 'Anandamath 1882, Devi Caudhurani, 1884, Sitaran, 1887' قصص حب تاريخية، لكنها ملونة بيوتوبية كان لها، بقوة [العنصر] السيميائي الديني الخاص الذي تم

التعبير به عنها، تأثير عاطفي عميق على الإنتلجنسيا الجديدة. فليس مفاجئًا، في تاريخ الحركات السياسية في الهند، أن يكون أتباع بانكيم المباشرون هم 'الإرهابيون الثوريون'، الجماعة الصغيرة من الناشطين المسلحين المجتذَبين من الطبقات الوسطى الهندوسية، المشدودة إلى التنظيم الخفي السري والاغتيال المخطط.

إن النقاد الأدبيين غالبًا ما فسروا هذا الانعطاف الروحاني والمحافظ على نحو صريح في روايات بانكيم الأخيرة بلغة الصراع بين العقلانية والعاطفية، نزاع العقل والقلب. لقد كان عقله، كما جادلوا، مفتونًا بعقلانية التنوير الأوربي وتاريخيته ونزعته العلمية. لكن قلبه بقي في عالم الماضي الحلمي الغامض. 'فالنزعة العاطفية اللاعقلانية من ناحية، والعقلانية النزيهة من الناحية الأخرى: كان عالم بانكيم العقلي يتنازعه بعنف هذان التياران المتعاكسان'. لقد أقنعته عقلانيته بأنه من الضروري غرس القيم العلمية والتقدمية تاريخيًا للحضارة الغربية في ثقافته. لكن قلبه رفض القبول بهذا الحل؛ ظل يشده إلى الوراء نحو الأصالة التخيلية لماضٍ هندوسي مجيد. 'كنتيجة لذلك، حَسِبَ العلاقة بين الحاضر والماضي علاقة الحاضر بالمستقبل'. كان هذا الاستسلام لنزعة عاطفية رجعية النظرة، بحسب هؤلاء النقاد، انحرافًا في المسيرة المستمرة للتفكير القومي والتقدمي في الهند الحديثة. فقد سيطر على بعض الناس لبعض الوقت، خصوصًا في حوالي منعطف القرن، لكن الاتجاه السائد استؤنف بعد ذلك عاجلاً(73).

هذا الأسلوب في التفسير الذي يدعى الاتجاه 'المحافظ' في النزعة القومية الهندية تفوته نقطة التوتر الأكثر حسمًا في كل الفكر القومي. فهي لم تكن مسألة عقلانية رجعية يغمرها فيضان من العاطفية القديمة. كان الكثير من هذه النزعة المحافظة في الحقيقة يرفض، كما رفض بانكيم، أي أحلام

مبنية على الرغبات بالعودة إلى الماضي. إن معاملة 'الأورثوذكسية الهندوسية' من هذا النوع بوصفها عاطفية رجعية من شأنها أن يفوتها مصدر قوتها الأيديولوجية ذاته، أي، ادعائها أنها ديانة عقلانية وحديثة مناسبة للأمة. خلافًا لمصلحي القرن التاسع عشر الليبراليين، الذين لم يكن بوسعهم التفكير بأي طريقة 'لتحديث' مؤسسات مجتمعهم العتيقة إلا بالتعويل على السلطات التشريعية والإدارية للدولة الاستعمارية، فقد كان ما يدعى الاتجاه 'المحافظ' أو'الإحيائي/ revivalist' هو الذي واجه للمرة الأولى المسألة الحاسمة للسلطة في المشروع التاريخي للقومية. بالأحرى، كانت نقطة التوتر تكمن في ثنايا تناقضات [العنصرين] الثيمي والإشكالي للنزعة القومية ذاتها في لحظة انطلاقها. إن كلاً مما تدعى العقلانية وما تدعى العاطفية، النزعتين التقدمية كما المحافظة، قد انطلقتا من هذه النقطة. فلا المحافظون ولا التقدميون كانا قادرين على حل الافتراق بين الحديث والقومي بأي طريقة خاصة تاريخيًا، لأن خصوصية الحديث وخصوصية القومي بقيتا متمايزتين ومتعارضتين. لكن هذا كان كذلك لأن كلاً من المحافظين والتقدميين كانا أسيرين بالقدر نفسه للعقلانية والتاريخانية 'historicism' والعلمية 'scientism' العنصر الثيمي القومي. نظريًا، لم يكن بالإمكان توليف الحديث والقومي إلا في مثال الإنسان الكامل، المثقف الحقيقي. لكن من الممكن بصعوبة استنباط خطوات برنامجية لتحقيق هذا المثال في عالم السياسة. في لحظة الانطلاق هذه، بقي كل الفكر القومي حبيس هذا التناقض الذي لم يُحل.

لقد كان هذا التناقض هو الذي خدم أساسًا للبرامج السياسية المتباعدة داخل الحركة القومية. فتأكيد الحديث كان يعني الدفاع عن فترة من الوصاية إلى أن يكون قادة البلد وقواعده المادية قد 'تحدثا' تحدثًا كافيًا. وكان هذا يعني لزمن طويل استمرارًا للحكم الاستعماري، تقاسمًا للسلطة بين

الموظفين الاستعماريين ونخبة محدَّثة، تأكيد عمل الدولة لإصلاح المؤسسات التقليدية وإيجاد مؤسسات حديثة. كان يعني أيضًا، وفي الواقع لايزال يعني، فترة مستمرة من 'التعاون' مع الغرب. في العادة كان برنامج سياسي من هذا النوع مرتبطًا بالدوائر الليبرالية والدستورية والموالية للغرب. من الناحية الأخرى، كان الموقف الأكثر صلابة من مسألة الحكم الاستعماري يعني تأكيد أيديولوجي ما هو قومي على نحو متميز، أي متميز ثقافيًا عن الغربي والحديث. يُنظر إلى هذا على أنه خاصية مميزة للحركات الثقافية الإحيائية أو الأصولية، التي تكون عادة ذات طبيعة دينية-طائفية. إن الإمكانيتين متأصلتان في مشكلة بانكيم غير المحلولة.

استطاعت النخبوية الضيقة للإنتلجنسيا بصعوبة أن تحل المشكلة المركزية للسياسة القومية في بلد زراعي كبير تحت الحكم الاستعماري. فلتمثيل الأمة ككيان سياسي ضمن سيرورة دولة استعمارية تمتلك على نحو واضح موارد كبيرة لتوسيع قواعد شرعيتها عن طريق التدخل مباشرة في الصراع الطبقي الزراعي، كان من الضروري قبل كل شيء أخذ السياسة القومية إلى الفلاحين. من دون ذلك لم يكن بمقدور برجوازية هندية ناشئة أن تأمل في فرض التحدي الكافي للحكم الاستعماري. على نحو مماثل، من دون استنباط طرق مناسبة لتعيين قيادة فكرية-أخلاقية على الجماهير الواسعة من الفلاحين، كانت الوظائف العضوية للإنتلجنسيا الجديدة في بناء إجماع قومي للحكم الذاتي محكومًا عليها بالفشل.

مع ذلك، كانت المشكلة تكمن تحديدًا في الصعوبة الكأداء في مصالحة أنماط الفكر المميزة للوعي الفلاحي مع الأشكال العقلانية للسياسة القومية 'المتنورة'. فكان يتعين إما تحويل الوعي الفلاحي، أو مصادرته. كان الخيار الأول يتطلب تحويلاً كليًا للاقتصاد الزراعي، وإلغاء أشكال الإنتاج

ماقبل الرأسمالية والتدمير الافتراضي للفلاحين كنمط متميز من الوجود الاجتماعي للعمل. بالنظر إلى شروط الاقتصاد الاستعماري، حتى في أوائل القرن العشرين، يبدو ذلك بالكاد إمكانية سياسية قابلة للحياة. فكانت الإمكانية الأخرى إذًا هي مصادرة تأييد الفلاحين لأجل القضية التاريخية لخلق دولة قومية ستُمثل فيها الجماهير الفلاحية، لكنها لن تكون جزءًا مكونًا لها. بعبارة أخرى، ثورة سلبية.

هذا هو المكان الذي تقع فيه لحظة المناورة. لفهم أهمية هذه اللحظة في التكوين التاريخي للخطاب القومي، علينا أن نخلص المشكلة من أسئلة الدوافع الذاتية والمؤثرات والتلاعبات، ومَنْ استخدم مَنْ ليكسب ماذا . .إلخ. هذه أسئلة تاريخية مشروعة، لكنها تقع في مستوى تحليلي مختلف كليًا. في لحظة المناورة هذه، هذه اللحظة الحرجة في مهمة تكوين كتلة تاريخية لإنجاز 'ثورة سلبية لرأس المال' في الهند، نتفحص أهمية التدخل الغاندي في السياسة الهندية.

4) لحظة المناورة: غاندي ونقد المجتمع المدني

«لغتنا لغةُ حِكَمٍ وأقوالٍ مأثورة؛ إنها تفتقر إلى الدقة.
لذلكَ فهي مفتوحة على بضعة تفسيرات»
''Discussion with Dharmdev', The Collected works of
Mahatma Ghandi, vol.53. Appendix III, p.485'

(1)

مع أن الأعمال الكاملة لغاندي ستبلغ في النهاية حوالي تسعين مجلدًا سميكًا، ثمة نصوص قليلة يمكن رؤيته فيها وهو يحاول تقديم عرض منهجي لأفكاره في الدولة والمجتمع والأمة. أحد المجلدات الأولى، وربما أكثرها كمالًا، عنوانه 'حكم الهند - هند سواراج / Hind Swaraj'، كتبَه في غوجاراتا في عام 1909، ونُشِرَ بالترجمة الإنغليزية في جوهانسبورغ في عام

1910 بعد منع حكومة بومباي طبعته الأصلية. يحوي هذا المجلد على بيان ببعض العناصر الأساس لسياسة غاندي. لقد رأى رومان رولان (Romain Rolland)، أحد أوائل معلقيه المتعاطفين، لكن النقديين، في هذا الكتاب انعكاسًا للسمات الأساس لفكر غاندي: «نفي التقدم ونفي العلم الأوربي أيضًا»[1]. ويراه معلق أحدث عهدًا، هو راغافان آير (Raghavan Iyer)، «إدانة شديدة للحضارة الحديثة . . و . . نقطة ارتكاز لفكر غاندي الأخلاقي والسياسي»[2]. إنني أفضل قراءته كنص يمكن فيه إظهار أن علاقة غاندي بالقومية تستند على نقد أساس لفكرة المجتمع المدني.

ظاهريًا، إنه في الواقع نقد للحضارة الحديثة، 'حضارة بالاسم فقط'[3]. وتنطلق الحجة، كما عند بانكيم، من تأمل للسؤال: لماذا الهند أمة خاضعة؟. في البدء، يبدو أن جواب غاندي يسير على المنوال نفسه. فهو أيضًا أكثر اهتمامًا بتحديد مصادر الضعف الهندي من اهتمامه بوضع اللوم على الجشع أو الخداع الهندي. لكن التشديد ليس بالقدر نفسه على عناصر الثقافة. يشير غاندي على نحو أقوى بكثير إلى الفشل الأخلاقي.

> الإنغليز لم يأخذوا الهند؛ نحن أعطيناهم إياها. هم ليسوا في الهند بسبب قوتهم، بل لأننا نبقيهم . . تذكروا شركة بهادور [شركة الهند الشرقية – ز م]. من جعلها بهادور؟. فهم لم يكن لديهم أوهى نية في ذاك الوقت لتأسيس مملكة. من ساعد موظفي الشركة؟. من الذي أغراه منظرُ فضتهم؟. من الذي اشترى بضائعهم؟. يشهد التاريخ على أننا فعلنا ذلك كله . . عندما تقاتل أمراؤنا فيما بينهم، التمسوا مساعدة شركة بهادور. فهذه الشركة كانت ضليعة في التجارة والحرب على السواء. إذ لم تكن تردعها مسائل الأخلاقية . . أليس من العبث، إذًا، أن نلوم الإنغليز على ما فعلناه في ذاك الوقت؟..

الأصح أن نقول إننا قد أعطينا الهند للإنغليز بدلًا من القول إن الهند قد ضاعت بهادور[4].

لقد كان الإخفاق الأخلاقي من طرف الهنود هو الذي أدى إلى غزو الهند. ولدى سبر الأسباب الكامنة وراء هذا الإخفاق الأخلاقي، يصبح جواب غاندي مناقضًا تمامًا لجواب بانكيم. فليس لأن المجتمع الهندي كان يفتقر إلى المزايا الثقافية الضرورية كان عاجزًا عن مواجهة سلطة الإنغليز. ليس تخلف ثقافة الهند أو افتقارها إلى الحداثة هو الذي يبقيها في خضوع مستمر. ولن تُنجز مهمة تحقيق الحرية بخلق ثقافة حديثة جديدة للأمة. بحسب غاندي، لأن الهنود أغواهم بريق الحضارة الحديثة، فقد أصبحوا شعبًا خاضعًا. وما يبقيهم في الخضوع هو قبول القطاعات الرائدة من الهنود بالمنافع المقترضة للحضارة. بالفعل، طالما استمر الهنود في حمل الأوهام حول الصفات 'التقدمية' للحضارة الحديثة، سيبقون أمة خاضعة. حتى لو نجحوا ماديًا في طرد الإنغليز، فإنهم سيظلون [يرزحون تحت] 'الحكم الإنغليزي من دون الإنغليز'، لأن ليس الحضور المادي للإنغليز هو ما يجعل الهند أمة خاضعة: إن الحضارة هي التي تُخضِعُ.

ثم يلي ذلك اتهام الحضارة الغربية بأنها نشأت في الغرب واستُورِدت إلى الهند. إن غاندي، أساسًا، يهاجم مفهومي الحداثة والتقدم بالذات ويفسد الدعوى المركزية المقامة دفاعًا عن هذين المفهومين، أي انسجامهما مع تنظيم جديد للمجتمع تتضاعف فيه القدرات الإنتاجية للعمل البشري بضع مرات، خالقة ثروة وازدهارًا زائدين لأجل الجميع، وبالتالي فراغًا وراحة وعافية وسعادة زائدة. يجادل غاندي في أن ما تفعله الحضارة الحديثة، بعيدًا من تحقيق هذه الأهداف، هو جعل الإنسان أسيرًا لتوقه إلى الترف والانغماس الذاتي، وإطلاق قوى التنافس غير الملجوم وبذلك يجلب على المجتمع شرور

الفقر والمرض والحرب والمعاناة. ولأن الحضارة الحديثة تحديدًا تنظر إلى الإنسان بوصفه مستهلكًا لا حدود له ولهذا تشرع في فتح بوابات فيضان الإنتاج الصناعي الذي يصبح أيضًا مصدرًا لعدم المساواة والاضطهاد والعنف على مستوى غير معروف حتى الآن في التاريخ البشري.

إن الآلات، على سبيل المثال، مصممة لزيادة إنتاجية العمل، وبالتالي إشباع الحافز الذي لا نهاية له للاستهلاك. لكنها لا تفعل شيئًا سوى إثارة الشهية، إنها لا تشبعها. ما تفعله بدلاً من ذلك هو جلب الاستغلال والمرض إلى المدن الصناعية والبطالة والخراب إلى الريف.

عندما قرأت كتاب دَتْ 'تاريخ الهند الاقتصادي/ Dutt, Economic History of India'، بكيت وعندما أفكر به مرة أخرى يمرض قلبي. إن الآلات هي التي أفقرت الهند. من الصعب قياس الأذى الذي سببته لنا مانشستر. فإلى مانشستر يُعزى كون الحرفة الهندية لم تنل شيئًا سوى أنها اختفت(5).

التوق الشديد إلى الاستهلاك الزائد هو الدافع الاجتماعي المحرك وراء الإنتاج الصناعي. في هذا السياق يفسر غاندي الروح الحديثة للاستعلام العلمي والتقدم التقاني؛ إنها نزعة إلى ترك العقل يجول بلا تحكم ويطارد موضوعات عواطفنا.

> نلاحظ أن العقل طير لا يعرف الراحة؛ كلما حصل على المزيد طلب المزيد، وبقي من دون إشباع. كلما أطلقنا العنان لأهوائنا، أصبحت أكثر انفلاتًا. لذلك، وضع أجدادنا حدًا لانغماساتنا. فقد كانوا يرون أن السعادة، هي، إلى حد كبير، شرط عقلي. بملاحظة ذلك كله، فقد نهانا أجدادُنا عن الكماليات والملذات. لقد نجحنا بنفس النوع من المحراث كما وجد من آلاف السنوات. احتفظنا بنفس النوع من الأكواخ التي كانت لدينا في الأزمنة السابقة،

> ولا يزال تعليمنا المحلي هو نفسه كما كان من قبل. لم يكن لدينا منظومة منافسة تالفة للحياة . . لم يكن الأمر أننا لم نكن نعرف كيف نخترع الآلات، لكن أسلافنا كانوا يعرفون أننا إذا تعلقنا بمثل هذه الأشياء، فسوف نصبح عبيدًا ونفقد ثقلنا المعنوي. لذلك، وبعد تفكير مناسب، قرروا أننا ينبغي أن نفعل فقط ما نستطيع فعله بأيدينا وأقدامنا[6].

من هنا، حَلُّهُ للشرور الاجتماعية للنظام الصناعي ليس مجرد إزالة عيوبه، لأنه يعتقد أن ما تسمى العيوب وثيقة الصلة بأساسيات منظومة الإنتاج الحديثة. لكن الحل يكمن في التخلي عن النظام الصناعي دفعة واحدة: «بدلاً من الترحيب بالآلات بوصفها نعمة، علينا أن ننظر إليها بوصفها شرًا»[7]. إن التغيير الكامل في القيم الأخلاقية فقط هو الذي سيغير إدراكنا لحاجاتنا الاجتماعية وبذلك يمكننا مرة أخرى من وضع حدود متعمدة على الاستهلاك الاجتماعي. لا شيء دون ذلك سوف ينجح.

> إن درجة معينة من التناغم الجسدي والارتياح ضرورية، لكنه يصبح فوق مستوى معين عائقًا بدلاً من كونه مساعدًا. لذلك، فإن المثال لخلق عدد غير محدود من الحاجات وإشباعها يبدو أنه وهم وفخ. إن إشباع الحاجات المادية للمرء، حتى الحاجات الفكرية للذات الضيقة، يجب أن يلاقي في نقطة معينة توقفًا تامًا، قبل أن ينحط إلى شهوانية جسدية وفكرية[8].

من الواضح، إذًا، أن نقد غاندي للحكم البريطاني في الهند حاول أن يحدد موقعه على مستوى أكثر أساسًا بكثير من بانكيم، أو في الواقع من أي كاتب قومي آخر من عصره. فحيث كانوا ينتقدون فقط إفراطات المفاهيم الغربية للوطنية والمجد القومي التي دفعت تلك البلدان حتميًا

نحو السعي وراء الغزوات الاستعمارية والانتصارات في الحرب، لم يكن لدى غاندي أي شك على الإطلاق في أن مصدر الإمبريالية الحديثة يكمن خصوصًا في نظام الإنتاج الاجتماعي الذي تبنته بلدان العالم الغربي. فالرغبة اللامحدودة في الإنتاج الدائم الازدياد والاستهلاك الدائم التعاظم، وروح التنافسية القاسية التي تبقي النظام بأكمله مستمرًا، هي التي تفرض على هذه البلدان أن تبحث عن المُلكيات الاستعمارية التي يمكن استغلالها لأغراض اقتصادية. لقد أعلن غاندي هذا الموقف على نحو مؤكد تمامًا في وقت مبكر كما في كتابه 'حكم الهند' وبقي عليه طوال حياته. في الحقيقة، كان [هذا الموقف] بطرق كثيرة الأساس النظري الأكثر حسمًا لاستراتيجيته الكاملة لنيل الحكم الذاتي للهند.

يقال إن نابليون قد وصف الإنغليز بأنهم أمة من الحانوتيين. إنه وصف ملائم. فهم يتمسكون بأ أراض يمتلكونها كرمى لتجارتهم. جيشهم وبحريتهم مُعدَّان لحمايتها. عندما لم تعد ترانسفال تملك مثل هذه الإغراءات، اكتشف السيد غولدستون أنه ليس من الصواب أن يتمسك الإنغليز بها. عندما أصبحت مسألة دفع، أدت المقاومة إلى الحرب. فاكتشف السيد تشامبرلين سريعًا أن الإنغليز يتمتعون بالسيادة على ترانسفال. يُروى أن شخصًا سأل الرئيس كروغر ما إذا كان يوجد ذهب على القمر. فرد بأن ذلك مستبعد جدًا لأنه لو وجد الذهب لكان الإنغليز قد ضموا القمر إليهم. يمكن حل مشاكل كثيرة بتذكر أن المال هو ذهبهم . . فإذا قبلت البيانات الواردة أعلاه، فقد برهنت على أن الإنغليز دخلوا الهند لأغراض التجارة. إنهم يبقون فيها للسبب نفسه . . إنهم يرغبون في تحويل العالم بأكمله إلى سوق واسعة لبضائعهم. صحيح أنهم لا يستطيعون القيام بذلك،

> لكن اللوم لن يقع عليهم. فهم لن يتركوا حجرًا من دون أن يقلبوه لبلوغ الهدف[9].

هكذا، في حالة الإمبريالية الحديثة، تكون الأخلاقية والسياسة خاضعتين لاعتبارات علم الاقتصاد الأولية، وهذا الاعتبار يرتبط ارتباطًا مباشرًا بتنظيم محدد للإنتاج الاجتماعي لا تميزه كثيرًا طبيعة ملكية وسائل الإنتاج، بل على نحو أساس أهداف الإنتاج وسيروراته. أي، في حين أن غاندي في هذا المثال التاريخي بعينه يتحدث عن نظام الإنتاج الرأسمالي في بريطانيا، فإن توصيفه لنمط الاقتصاد الذي يؤدي إلى الاستغلال والغزو الاستعماري ليس محصورًا بالضرورة بالرأسمالية وحدها، لأنه طالما أن الهدف من الإنتاج الاجتماعي هو توسيعه توسيعًا مستمرًا، كي يشبع الدافع الذي لا ينتهي إلى الاستهلاك، وطالما أن سيرورة الإنتاج تقوم على المكننة الدائمة الازدياد، فإن هاتين التبعتين [الاستغلال والغزو] سوف تترتبان على ذلك حتمًا. وأهداف الإنتاج وسيروراته تكتسي هذا الشكل الخاص كلما كان الإنتاج موجهًا بالدرجة الأولى، ليس نحو خلق شروط الاستعمال الفوري، بل نحو التبادل؛ التبادل بين المدينة والريف، وبين المركز الإمبراطوري والمستعمَرة. إن أي نوع من التصنيع على نطاق كبير ينبغي أن يقوم على علاقات تبادل محددة معينة بين المدينة والريف، مع رجحان الميزان حتمًا ضد الريف كلما تسارع ايقاع التصنيع. فهذا سيؤدي إلى البطالة والفقر في القرى أو، وهو يرقى إلى الشيء نفسه، إلى استغلال الملكيات الاستعمارية.

> سيؤدي التصنيع على نطاق كبير بالضرورة إلى استغلال سلبي أو فعلي للقرويين عندما تدخل مشاكل المنافسة والتسويق. لذلك ينبغي أن نركز على كون القرية مكتفية ذاتيًا، تصنع على نحو رئيس من أجل الاستعمال[10].

إن إضفاء الطابع الاجتماعي 'الجمعنة/ socialization' المجرد على الصناعات لن يبدل هذه السيرورة إطلاقًا.

يريد البانديت نهرو التصنيع لأنه يعتقد أنه، إذا كان مُجَمْعنًا، سيكون خاليًا من شرور الرأسمالية. رأيي بالخصوص أن شرور الرأسمالية جزء عضوي منها، ولا يمكن لأي قدرٍ من الجمعنة أن يجتثها[11].

في الحقيقة، كانت حجة غاندي هي أنه لا توجد طريقة عملية يمكن بها لأي سيرورة تصنيع أن تتحنب خلق علاقات تبادل استغلالية ولاإنسانية بين المدينة والريف. إنه يعلن ذلك على نحو واضح تمامًا عندما يجادل في أن كهدر، كهدي/ Khadi, Khaddar، أي [حياكة الملابس ذاتيًا على النول – الناشر] هو الاقتراح الاقتصادي السليم الوحيد للهند.

'كهدي هو الاقتراح الاقتصادي الصادق الوحيد بلغة ملايين القرويين إلى أن يأتي الوقت، إنْ أتى، الذي يوجد فيه نظام أفضل لتوفير العمل والأجر الكافي لكل شخص قادر جسديًا فوق سن السادسة عشرة، ذكرًا كان أو أنثى، لحقله أو كوخه أو حتى مصنعه في كل قرية من قرى الهند؛ أو حتى تبنى مدن كافية لتحل محل القرى حيث تمنح القرويين وسائل الراحة الضرورية وأسبابها التي تتطلبها الحياة المنظمة جيدًا والمؤهلة لها'. علي فقط أن أدلي بالاقتراح كاملاً لأبين أن كهدي يجب أن يسود لأي فترة من الزمن يمكن أن تخطر ببالنا[12].

صحيح، بالطبع، أنه في خضم الجدل المستمر حول السياسات الاقتصادية لحزب المؤتمر، وخصوصًا برنامج كهدي، كان غاندي يميل على نحو متزايد إلى تأكيد الحجة الاقتصادية الصارمة ضد التصنيع الثقيل في اقتصاد زراعي ضخم ذي وفرة في اليد العاملة غير المشغَّلة. في أثناء العشرينيات

والثلاثينيات، أي فترة نمو الحركة القومية، غالبًا ما كان يفضل في الحقيقة أن يعلق السجال حول القضايا الأخلاقية الكبرى للمكننة بذاتها لكي يكسب قضيته حول لا جدوى التصنيع الثقيل في السياق الخاص للهند إذ قال: ليس لدي أي تحيز إلى العودة إلى الطرق البدائية للطحن والقَشْر كرمى لها. أقترح العودة، لأنه لا توجد طريقة أخرى لتأمين فرص العمل لملايين القرويين الذين يعانون البطالة[13]. في بعض الأحيان كان يسلم حتى بأن المكننة يمكن أن يكون لها منطق اقتصادي في حالات ندرة اليد العاملة.

> لا تكون المكننة خيرًا عندما تكون الأيدي قليلة أكثر مما ينبغي للعمل المزمع إنجازه. إنها شر عندما يوجد من الأيدي أكثر مما هو مطلوب للعمل، كما هي الحال في الهند . . إن مشكلتنا ليست كيف نجد أوقات فراغ للملايين المحتشدة القاطنة لقرانا. المشكلة هي كيف نستفيد من ساعات بطالتهم، المساوية لأيام العمل لستة أشهر في السنة . . إن آلات الغزل والحياكة قد حرمت القرويين من وسيلة أساس للعيش. لا جواب ردًا على القول: إنها تنتج على نحو أفضل قماشًا أرخص، إذا فعلت ذلك بالمرة. لأنها، إذا حلت محل آلاف العمال، فإن أرخص قماش آلة هو أغلى من أغلى كهدي محاك في القرى[14].

لكن هذه لم تكن سوى نقطة سجال، محاولة لجذب أولئك الذين يشاطرون منطلقاته الفلسفية الأساس إلى برنامجه الاقتصادي. لأنه في غالب الأحيان، حتى عندما جادل حول الضرورة الاقتصادية السياسية لـكهدي، كان يذكر قراءه بموقفه بخصوص القضايا الأخلاقية الأساس.

> لـو كان بمقـدوري أن أفعـل ذلـك، لكنت عـلى نحو مؤكد سـأدمر أو سـأغير جذريًـا كثـيرًا ممـا ينـدرج تحـت اسـم الحضـارة الحديثة. لكـن هذه قصـة حيـاة قديمـة. إن المحاولـة موجودة بلا شـك. إن

نجاحها يعتمد على الرب. لكن المحاولة لإحياء الصناعات القروية المربحة وتشجيعها ليست جزءًا من مثل هذه المحاولة، إلا بقدر ما يمكن وصف كل نشاط من نشاطاتي، بما فيها نشر اللاعنف، بحد ذاته بأنه محاولة[15].

حتى عندما وصل الأمر إلى مسألة المبادىء الأساس لتنظيم الحياة الاقتصادية، صرح غاندي، بلا تردد، بمعارضته لمفهوم الإنسان الاقتصادي (homo oeconomicus)، وللمنافع المزعومة للتقسيم الاجتماعي للعمل، وللإيمان الرائج بقوانين السوق التي تحول الرذائل الخاصة إلى فضائل عامة.

أتذكر دائمًا شيئًا واحدًا قاله عالم الاقتصاد البريطاني المشهور آدم سْمِث في رسالته الشهيرة 'ثروة الأمم/ The Wealth of Nations'. ففيها وصف سْمِث بعض القوانين الاقتصادية بأنها عالمية ومطلقة. ثم وصف أوضاعًا معينة قد تكون عائقًا أمام عمل هذه القوانين. هذه العوامل المشوشة هي الطبيعة البشرية والمزاج البشري أو الإيثار المتأصل فيها. الآن، إن علم اقتصاد الكهدي هو النقيض تمامًا لذلك. فالإحسان المتأصل في الطبيعة البشرية هو الأساس الحقيقي لعلم اقتصاد الكهدي. ما وصفه آدم سْمِث كنشاط اقتصادي صرف قائم على حسابات الربح والخسارة فحسب هو موقف أناني وهو عائق أمام تطور الكهدي؛ ووظيفة نصير الكهدي هي إبطال هذه النزعة[16].

وهكذا يعود المرء إلى إدانة غاندي لما يدعوها 'الحضارة الحديثة'، التي هي في الحقيقة نقد أساس لصرح المجتمع البرجوازي برمته: حياته الاقتصادية المتوسعة باستمرار والمزهرة، القائمة على الملكية الفردية والتقسيم الاجتماعي للعمل والقوانين الموضوعية للسوق، التي وصفها ماندفيل وسْمِث بدقة

جراحية واستحسان أخلاقي كامل؛ مؤسساته السياسية القائمة على مفهوم مزدوج للسيادة يحكم فيه الشعب نفسه نظريًا، لكن لا يسمح له بفعل ذلك إلا بواسطة ممثليه الذين ينبغي المصادقة على أفعالهم مرة واحدة فقط في سنوات كثيرة للغاية؛ روح الابتكار والمغامرة والتقدم العلمي؛ عقلنته للفلسفة والأخلاق وعلمنته للفن والتعليم. في وقت مبكر يعود إلى كتابه هند سواراج، يطلق غاندي نقدًا شاملاً ضد كل سمة من هذه السمات المكونة للمجتمع المدني.

إن البرلمان، على سبيل المثال، يسميه سْمِث 'إمرأة عاقر وبغي'، [الصفة] الأولى لأنه، رغم كونه مؤسسة ذات سيادة، لا يستطيع أن يسن قانونًا وفقًا لرأيه الخاص، لكنه محكوم على نحو ثابت بضغوط خارجية، والثانية لأنه ينقل ولاءه على نحو مستمر من مجموعة من الوزراء إلى أخرى، تبعًا لمن تكون الأقوى. لكن غاندي، على نحو أساس، يعترض على بنية كاملة من السياسة والحكم يفترض فيها بكل فرد على حدة أن يحقق مصلحته الفردية الخاصة، ويُتوقع من الأفراد أن يندمجوا في أحزاب وتحالفات في ضوء تلك المصالح الذاتية، ثم يفترض بتوافقات المصالح هذه أن تمارس الضغط على بعضها البعض عن طريق حشد الرأي العام والتلاعب بروافع الآلة الحكومية، ويتوقع من القوانين التشريعية عندئذ أن تبرز كاختيارات لصالح المجتمع بأكمله.

> من المسلَّم به عمومًا أن أعضاء [البرلمان] منافقون وأنانيون. فكل واحد يفكر في مصلحته الصغيرة الخاصة. إن الخوف هو الحافز الموجه . . يقترع الأعضاء لصالح حزبهم من دون تفكير. إن ما يدعى انضباطهم يُلزمهم بذلك. فإذا أعطى أي عضو، على نحو استثنائي، صوتًا مستقلاً، يُعد مرتدًا . . إن رئيس الوزراء أكثر اهتمامًا

> بسلطته من اهتمامه بخير البرلمان. إذ تكون طاقته مركزة على تأمين نجاح حزبه. فليس حرصه هو دائمًا على وجوب أن يفعل البرلمان الصواب . . إذا كان [الأعضاء] يعدون شرفاء لأنهم لا يأخذون ما يُعرف عمومًا بالرشى، فليُعتبروا كذلك، لكنهم ليسوا منفتحين على المؤثرات الأكثر حذاقة. لكي يصلوا إلى غاياتهم، فإنهم بالتأكيد يرشون الناس ذوي المقامات الرفيعة. لا أتردد في القول: إنهم لا يمتلكون شرفًا حقيقيًا ولا ضميرًا حيًا[17].

والسيرورة التي يُحشدُ بها الدعم لصالح قادة معينين أو أحزاب أو مصالح معينة غير جديرة بالقدر نفسه بالاستحسان الأخلاقي.

> يَعِدُّ المقترعون الإنغليز صحيفتَهم كتابهم المقدس. فهم يهتدون بصحيفتهم التي تكون مضلِّلة غالبًا إذ تفسر الحقيقة نفسها على نحو مختلف من صحف أخرى، وفقًا للحزب الذي تحرر الصحف في مصلحته . . إن الناس يغيرون آراءهم في كثير من الأحيان. فهذه الآراء تتأرجح مثل رقاص الساعة وهي ليست ثابتة أبدًا. إن الناس يتبعون خطيبًا قويًا أو رجلاً يقدم لهم حفلات، واستقبالات . . إلخ[18].

مرة أخرى، إن نقد غاندي موجه ضد إبطال المسؤولية الأخلاقية المتضمنة في ازدواجية السيادة ووساطة المؤسسات القانونية-السياسية المعقدة التي تفصل حكام المجتمع عن أولئك الذين يفترض بهم أن يمثلوهم. إنه لا يقبل الحجة القائلة: إنه إذا كانت التوافقات الفعلية تُشكل بين أفراد يتقاسمون وجماعات تتقاسم مجموعة من المصالح الذاتية المشتركة، فإن مؤسسات الديموقراطية التمثيلية ستضمن أن الحكومة سوف تتصرف بطرق هي، على العموم، في المصلحة المشتركة للشعب برمته. أما حجته فهي، في الحقيقة، أن فصل القيم السياسية، القائمة على المصلحة الذاتية، عن الأخلاقية الاجتماعية،

القائمة على بعض القيم الأخلاقية العالمية التي تتقاسمها الجماعة كلها، يؤدي إلى بنية وسيرورة للسياسة يتمتع فيها الأغنياء والأقوياء بفرص غير متناسبة للتلاعب بآليات الحكم وفقًا لمصالحهم المحلية. علاوة على ذلك، فإن تخييل المساواة القانوني أمام القانون والحيادية المزعومة لمؤسسات الدولة ليس لهما من تأثير سوى تأبيد التفاوتات والانقسامات التي توجد سابقًا في المجتمع: لا دور للسياسة في إلغاء تلك التفاوتات أو رأب الانقسامات. في الحقيقة، إن سيرورة القانون والسياسة بالذات التي تزدهر على الصراع تخلق مصلحة فردية مكتسبة بين السياسيين وموظفي الدولة وأصحاب المهن القانونية في تأبيد الانقسامات الاجتماعية وفي الواقع تخلق انقسامات جديدة.

> إن واجب [المحامين] أن يقفوا إلى جانب زبائنهم وأن يكتشفوا طرقًا وحججًا لصالح زبائنهم، الذين يكونون غريبين عنها . . لذلك، فإن المحامين، كقاعدة، سيشعلون الشجارات بدلاً من إخمادها. من خلال معرفتي فإنهم يسرون عندما يقع الناس في نزاعات. إن المرافعين الصغار هم الذين يصنعونها في الواقع[19].

وعلى نحو مشابه، فإن الدولة الاستعمارية في الهند، بإبراز صورة الحياد تجاه الانقسامات الاجتماعية داخل المجتمع الهندي، لا تؤيد قساوات تلك الانقسامات، كتلك الانقسامات التي يفرضها نظام الطوائف المغلقة (caste system) فقط، بل يقويها فعلاً[20].

بالمقابل، عندما تُخضع السياسة مباشرة لأخلاقية طائفية فقط يمكن للشعب مقاومة أقلية المستغلين في المجتمع وإزالة التفاوتات والانقسامات. لذلك، يطرح غاندي في المقابل، كمثال سياسي، ضد نظام الحكومة التمثيلية مفهومًا لا يتجزأ للسيادة الشعبية، تكون فيه الجماعة ذاتية التنظيم وتكون السلطة السياسية ذائبة في الإرادة الأخلاقية الجماعية.

السلطة السياسية هي القدرة على السيطرة على الحياة القومية من خلال الممثلين القوميين. سيصبح الممثلون غير ضروريين إذا أصبحت الحياة القومية مثالية إلى حد [يؤهلها] لأن تكون ذاتية التحكم. عندئذ ستكون حالة فوضى منورة يصبح فيها كل شخص حاكمًا لذاته. فيسير نفسه حيث إن سلوكه لن يعيق رفاه جيرانه. في دولة مثالية لن تكون هناك أي مؤسسة سياسية ولذلك لن تكون هناك سلطة سياسية[21].

هذا المثال السياسي، في شكله، ليس المقصود به أن يكون ديموقراطية إجتماعية مع مشاركة كل عضو من نظام الحكم مشاركة كاملة ومستمرة. اليوتوبيا هي رامراجيا، بطريركية يعبر فيها الحاكم دومًا عن الإرادة الجماعية، وذلك بصفته الأخلاقية والتزامه المعتاد بالحقيقة[22]. إنها أيضًا يوتوبيا يضمن فيها التنظيم الاقتصادي للإنتاج، المرتب وفقًا لمخطط فارنا (varna) رباعي كامل من التخصص ومنظومة كاملة من التبادلية في تبادل السلع والخدمات، دائمًا التي تضمن ألا توجد روح التنافس ولا الاختلافات في المنزلة بين نوعين مختلفين من العمل[23]. إن التصور المثالي للرامراجيا*، في الحقيقة، ينطوي على نقد لكل ما يستحق الشجب أخلاقيًا في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع المدني.

ثم توسع الحجة لتشمل جوانب أخرى من المجتمع المدني. إن علمنة التعليم، على سبيل المثال، قد جعلت من معرفة الآداب 'صنمًا'، وبذلك فاقمت من التفاوتات في المجتمع وعقلنتها. إنها تتجاهل كليًا الجانب الأخلاقي من التعليم والحاجة إلى دمج الفرد ضمن القيم الأخلاقية المشتركة جماعيًا للجماعة، وترعى بدلاً من ذلك 'ادعاء معرفة علوم كثيرة'. النتيجة شعور عام بالاستياء والفوضى الأخلاقية وإباحة البحث عن الذات

الفردية، و'النفاق والاستبداد . . إلخ'[24]. إنها أيضًا تعقلن أحد الجوانب الأساس من التقسيم الاجتماعي للعمل في المجتمع الصناعي الحديث، بأن تعزو إليه منطقًا اقتصاديًا: التمييز بين العمل الذهني والعمل اليدوي. إنها تنكر أن العمل الفكري ليس جانبًا من خلق الثروة بل من تحقيق الذات الإنساني ولذلك يجب أن يتاح لكل كائن بشري، وهذا لا يمكن القيام به إلا إذا تشارك الجميع بالتساوي في توفير حاجات الجسد.

> ألا يمكن للبشر أن يكسبوا خبزهم بالعمل الفكري؟. لا . . فالعمل الفكري، الذهني البحت، هو لأجل الروح وهو إشباعها الخاص بها. إنه ينبغي ألا يتطلب أجرًا[25].
>
> . . إن الرزق الجسدي يجب أن يأتي من عمل الجسد، والعمل الفكري ضروري لثقافة العقل. لذلك سيوجد تقسيم العمل بالضرورة، لكنه سيكون تقسيمًا إلى مختلف أنواع العمل الجسدي وليس تقسيمًا إلى عمل فكري يكون محصورًا بطبقة واحدة وعمل جسدي يكون محصورًا بطبقة أخرى[26].

إن روح التقصي العلمي والابتكار التكنولوجي أيضًا تكون موجهة نحو الانغماس الذاتي الجسدي والرفاه أكثر مما توجه نحو اكتشاف الحقيقة. إن علم الطب، على سبيل المثال، الذي يطلق مروجي الحداثة بالنيابة عنه أعلى المزاعم، يشغل نفسه بتمكين البشر من الاستهلاك أكثر مما يهتم بإزالة المرض.

> إنني أفرط في الأكل. لدي عسر هضم. أذهب إلى الطبيب، فيعطيني دواءً. أُشفى. أُفرط في الأكل مرة أخرى. أتناول حبات دوائه مرة أخرى. لو لم أتناول حباته في المرة الأولى، لكنت عانيت العقوبة التي كنت أستحقها ولما كنت أفرطت في الأكل مرة أخرى. فالطبيب تدخل وساعدني على التساهل مع نفسي[27].

وهذا، بالطبع، يديم المرض فقط؛ إنه لا يشفيه. إن علم الطب الحديث يكتفي بمعالجة الأمراض على المستوى السطحي من السببية الجسدية. فالروح العلمية، المنفصلة في الواقع عن الاعتبارات الأخلاقية، لا تشعر أنها ملزمة بالنظر على نحو أعمق في الأسباب الحقيقية للأمراض التي لا بد أن تكمن في نمط العيش الاجتماعي ذاته.

(2)

إن ما يظهر على السطح كنقد للحضارة الغربية هو، لذلك، نقد أخلاقي شامل للجوانب الأساس للمجتمع المدني. فهو، عند هذا المستوى، ليس نقدًا للثقافة الغربية أو للدين الغربي[28]، ولا هو محاولة لإثبات المزاعم الروحية المتعالية للديانة الهندوسية. في الحقيقة، إن الاتهام الأخلاقي ضد الغرب ليس بأن ديانته أدنى منزلة/ دونية، بل إنه، بالاعتناق الصادق للفضائل المشكوك فيها للحضارة الحديثة، قد نسي التعاليم الحقيقية للديانة المسيحية. لذلك، فإن غاندي، عند هذا المستوى من الفكر، لا يشتغل على الإطلاق بإشكالية القومية. إن حله أيضًا يقصد به أن يكون عالميًا/ كونيًا، قابلًا للتطبيق على بلدان الغرب بقدر قابليته للتطبيق على أمم مثل الهند.

ليس ذلك فحسب؛ إن ما هو أكثر إدهاشًا حتى، لكنه واضح بالقدر نفسه، أن غاندي حتى لا يفكر حتى ضمن ثيماتية القومية. فهو نادرًا ما يكتب أو يتكلم بلغة الأطر المفاهيمية أو أنماط التفكير والاستدلال التي تبناها قوميو يومه، ويرفض على نحو مؤكد عقلانيتهم وعلمويتهم وتاريخانيتهم. في وقت مبكر في كتابه هند سواراج، ينبذ كل الاعتراضات التاريخية على مشروعه لتحرير الهند، ليس بقوة السلاح بل بقوة الروح، بقوله: إن الإيمان بأن ما لم يحدث في التاريخ لن يحدث على الإطلاق هو برهان على الكفر بكرامة

الإنسان[29]. فهو لا يرى أنه من الضروري حتى السعي إلى الإثبات التاريخي للإمكانيات التي يحاول الإشارة إليها. في الواقع، إنه يعترض بالقول: إن النمط التاريخي للتفكير غير مناسب تمامًا، وهو في الواقع عديم الصلة، لأجل هدفه. فالتاريخ، كما يقول، يُبنى على سجلات ليس عمل قوة الروح بل سجلات نقيضها التام. إنه سجل انقطاعات السلام.

> شقيقان يتشاجران؛ أحدهما يندم ويعيد إيقاظ الحب الذي كان يكمن هاجعًا فيه؛ يبدأ الإثنان مرة أخرى بالانصراف بسلام؛ لا أحد يلاحظ ذلك. لكن إذا امتشق الشقيقان السلاح أو ذهبا إلى احتكما للقانون، الذي هو شكل آخر من عرض القوة البهيمية، من خلال تدخل المحامين أو سبب ما آخر، فإن أفعالهما سوف تلاحظ فورًا في الصحافة، وسوف يكونان حديث جيرانهما، وربما سيدخلان التاريخ. وما يصح على العائلات والجماعات يصح على الأمم[30].

لذلك فإن التاريخ لا يسجل الحقيقة. الحقيقة تكمن خارج التاريخ؛ إنها عالمية، لامتغيرة. ليس للحقيقة تاريخ خاص بها.

من المنور أن نقارن الطريقة التي يتبعها غاندي في مساعيه لإعادة تفسير الكتب المقدسة بتلك الطرق التي اتبعها عمليًا كل مصلح قومي آخر من ذاك الزمن؛ بانكيم أو تيلاك أو دایاناند، على سبيل المثال.إنه لا يسعى إلى تفحص تاريخي لأصالة نصوص الكتب المقدسة أو لتاريخية الشخصيات العظيمة للتاريخ المقدس، حيث يصرح على نحو واضح تمامًا بأن مثل هذه التمارين منقطعة الصلة تمامًا بتقرير الحقيقة. ففي كتاب 'أناساكتيوغا 'عقيدة العمل غير الأناني'/ Anasaktiyoga'، الذي هو تعليقاته على 'الغيتا/ Gita'، لا ينشغل غاندي أبدًا بتاريخ النص نفسه أوبتاريخية كريشنا، مع أنه كان مدركًا تمامًا للسجالات المحيطة بهاتين المسألتين إذ يذكر ماهاديف ديساي

(Mahadev Desai)، في تقديمه للترجمة الإنغليزية ل أناساكتيوغا، السجال حول النص 'الأصلي' للغيتا ويقول:

> مع ذلك قد يقول المرء إنه، حتى عندما يُكتشف هذا [النص] الأصلي، لن يشكل ذلك فارقًا كبيرًا لنفوس مثل غاندي، الذي تكون كل لحظة من حياته جهدًا واعيًا لعيش رسالة الغيتا . هذا لا يعني أن غاندي غير مبالٍ بجهود الباحثين في هذا الاتجاه. إن أصغر أسئلة التفصيل التاريخي تهمه بعمق كما يمكنني أن أقول من المعرفة الشخصية . . لكن موقفه هو أنه في التحليل الأخير فإن الرسالة هي التي تبقى، وهو متأكد من أن أي اكتشاف نصي لن يؤثر مثقال ذرة في جوهرها أو شموليتها. يمكن قول الشيء نفسه عن أسئلة كريشنا التاريخي وتكوين وتاريخ عبادة كريشنا فاسوديفا [كريشنا بن فاسوديفا – ز م] . .[31].

الأهم من ذلك أن غاندي لم يعتبر الغيتا، أو حتى المهابهاراتا التي تبدو كجزء منها، سردية تاريخية. فالمرتكزات التاريخية كانت حيلة أدبية؛ لم تكن للرسالة أي علاقة بالتاريخ.

> حتى في عام 1888/ 1889، عندما تعرفت لأول مرة على الغيتا، شعرت أنها ليست عملاً تاريخيًا بل أنها، تحت قناع الحرب الجسدية، كانت تصف المبارزة التي تستمر أبديًا في قلوب البشر، وأن الحرب الجسدية تم إدخالها لمجرد جعل وصف المبارزة الداخلية أكثر إغراءً. هذا الحدس الأولي أصبح مثبتًا أكثر لدى الدراسة الأكثر قربًا للديانة وللغيتا. لقد منحته دراسة المهابهاراتا إثباتًا مضافًا. أنا لا أعد المهابهاراتا عملاً تاريخيًا بالمفهوم المتعارف عليه. تحوي الأديبارفا أدلة قوية تسند رأيي. لقد صنع فياسا العظيم تاريخًا مختصرًا

للملوك وشعوبهم بأن نَسَبَ إلى الممثلين الرئيسين أصولاً فوقبشرية أو تحتبشرية. فالأشخاص الموصوفين فيه قد يكونون تاريخيين، لكن مؤلف المهابهاراتا استخدمهم لمجرد جعل ثيمته الدينية مألوفة[32].

في الواقع، كلما وُوجه غاندي بحجة تاريخية عن الملاحم الهندية العظيمة، تحاول، على سبيل المثال، أن تشير إلى واقعية الحرب والعنف في الحياة الإنسانية، وصلة نص مثل الغيتا بالواقع كتأمل عملي لأخلاقيات سياسة السلطة، كان يلح على أن حقيقة المهابهاراتا أو الرمايانا هي 'حقيقة شِعرية'، وليست تاريخية؛ فالملحمتان كانتا قصتين رمزيتين (allegories)، وليستا بحثين نظريين أو تاريخيين. «إن كونهما تتعاملان بالشكل الأكثر احتمالاً مع شخصيات تاريخية لا يؤثر في مقترحي. فكل ملحمة تصف المبارزة الأدبية التي تستمر بين قوتي الظلام والنور»[33].

لاكتشاف الحقيقة، على المرء، بالطبع، أن يفسر النص بأفضل معرفته وإيمانه.

من المفسر الأفضل؟. ليس المثقفون بالتأكيد. فالمثقفون لا بد أن يكونوا موجودين. لكن الدين لا يحيا بذلك. إنه يحيا في تجارب القديسين والرائين، في حيواتهم وأقوالهم. عندما يُنسى تمامًا كل المعلقين الأكثر ثقافة على الكتب المقدسة، ستبقى التجربة المتراكمة للحكماء والقديسين وستكون إلهامًا للعصور القادمة[34].

قد توجد، بالطبع، تفسيرات متنازعة للملاحم والكتب المقدسة. لكن مثل هذا السجال لا يمكن حله نظريًا. لا يمكن سوى للممارسة الحية لإيمان المرء أن تظهر ما إذا كان تفسيره صحيحًا أم لا. يذكر غاندي، على سبيل المثال، الفرق بين تفسيره للغيتا والتفسير الذي اتبعه المؤمنون بالعنف المسلح.

الحقيقة المقيتة هي أن الإرهابيين قد استخدموا الغيتا، التي يحفظها

بعضهم عن ظهر قلب، بنزاهة مطلقة وجدية وبقوة الحجة، دفاعًا عن عقيدتهم وسياستهم. إلا أنهم لا يملكون جوابًا على تفسيري للغيتا، سوى القول: إن تفسيري خاطىء وتفسيرهم صائب. الزمن وحده سيبين أيهما الصائب. الغيتا ليست رسالة نظرية. إنها دليل حي لكنه صامت ينبغي على المرء أن يفهم توجيهاته بالكفاح الصبور[35].

كانت حجة غاندي هي ذاتها بالضبط عند التعامل مع مسائل مثل عقوبات النصوص المقدسة على كل الممارسات الاجتماعية التي كان يراها ظالمة ومنافية للأخلاق. فهو لم يعترف بأن وجود النصوص المقدسة برهان على أنها يجب أن تكون جزءًا مكونًا أو متسقًا من الدين الحقيقي. ولم يوافق على إخضاع حالته لتفحص تاريخي لأصول أو نشوء مؤسسات اجتماعية خاصة. حول نظام الطوائف الاجتماعية، على سبيل المثال، كان موقفه كما يلي:

ليس للطبقة الاجتماعية المغلقة أي علاقة بالدين. إنها عُرفٌ لا أعرف أصله ولا حاجة بي إلى معرفته لإشباع جوعي الروحي. لكنني أعرف أنه ضار للنمو الروحي والقومي[36].

عندما جادل نُقّاده في أن ممارسات الطبقات الاجتماعية المغلقة تجيزها الشاسترا صراحة، كان رده الجازم: لا شيء في الشاسترات مناقض على نحو جلي للحقائق الكونية والأخلاق يمكنه أن يصمد[37]. وكذلك كان موقفه من مسألة المنزلة الاجتماعية للنساء كما وصفت في نصوص سمريتي (Smriti) القانونية:

من المحزن أن نعتقد أن السمريتيات تحتوي نصوصًا لا يمكن أن تستحق أي احترام من الرجال الذين يدللون حرية المرأة بوصفها حريتهم والذين يعتبرونها أمًا للعِرْق . . السؤال الذي يبرز هو ما الذي ينبغي فعله بالسمريتات التي تحوي النصوص . . التي هي

معارضة للحس الأخلاقي؟. لقد اقترحت سابقًا . . أن كل ما يُطبع باسم النصوص المقدسة لاحاجة لاعتباره كلمة الرب أو كلمة الوحي[38].

إن موقف غاندي، إذًا، هو أن المبادئ الحقيقية للدين أو الأخلاقية كونية ولا تتغير إذ توجد تقاليد دينية تمثل محاولات أشخاص مختلفين عبر العصور لاكتشاف وتفسير هذه المبادئ. لكن هذه التقاليد كانت نتاجات للتاريخ؛ لم يكن بالإمكان عدها تمثل مجموعة من الحقائق.

الدهارما الحقيقية ثابتة لا تتغير، في حين أن التقليد يمكن أن يتغير مع الزمن. لو كان علينا أن نتبع بعض عقائد المانوسمريتي (Manusmriti)، لحدثت فوضى أخلاقية. لقد نبذناها بهدوء دفعة واحدة[39].

غاندي لم يشاطر الكتاب القوميين تاريخانيتهم، وليس هذا فحسب، بل إنه لم يشاطرهم ثقتهم في العقلانية والنمط العلمي من المعرفة أيضًا. فقد أكد تكرارًا أن المعرفة المكتشفة عن طريق العلم قابلة للتطبيق فقط على مناطق محددة جدًا من العيش البشري. فلو لم يعترف المرء بذلك وتظاهر بدلاً من ذلك بأن الاستعلام العقلاني والتفتيش العلمي عن الحقيقة سوف يقدمان الحل لكل مشكلة في الحياة، لانتهى به الأمر إلى الجنون أو العجز.

في هذه الأيام، لا أعول إلا على عقلي فقط. لكن العقل المجرد يجعل المرء مجنونًا أو مخنثًا. هذه هي وظيفته. في وضع كهذا تكون راما هي قوة الضعفاء. حافزي الأعمق هو من أجل اللاعنف الخالص. ضعفي هو أنني لا أعرف كيف أجعله يعمل. فأنا أستخدم عقلي للتغلب على هذا الضعف. إذا فقد هذا الذكاء العقلي دعم الحقيقة، فإن ذلك سيشوش رؤيتي للاعنف. لأنه أليس اللاعنف هو الحقيقة نفسها؟. إن الحس العملي المجرد ليس سوى تغطية للحقيقة. «وجه

الحقيقة يكون مخفيًا بغطاء ذهبي». إن ملكة التفكير سوف تثير ألف قضية. ثمة شيء واحد فقط سينقذنا من هذه القضايا هو الإيمان[40].

ربما كانت المناظرة العلنية الأكثر شهرة حول تفضيل غاندي الإيمان الغريزي على مزاعم التفكير العلمي عندما أعلن أن الكوارث المدمِّرة في بيهار في عام 1934 كانت 'عقابًا إلهيًا' على خطيئة الدنس؟. لقد رد رابندراناث طاغور على نحو قوي جدًا وانتقد غاندي ليس فقط من أجل إلماحه إلى أن الرب، في إنزال العقاب على الآثمين، كان عاجزًا عن التمييز بين المذنبين والأبرياء، بما أن الزلزال لا يميز في تدميره، بل أيضًا من أجل تعزيز قوى اللاعقل التي تشجع الإيمان بأن الظاهرات الكونية لها صلة ما بقدر الكائنات البشرية على الأرض[41]. تمسك غاندي بموقفه بثبات مميز، لكن كان ثمة لمسة فظاظة غير معتادة في رده[42] فقد رفض أن يضمر أسئلة حول عقلانية الفعل الإلهي.

لست متأثرًا بأحجيات مثل 'لماذا العقاب على ذنب عمره عصر'، أو 'لماذا العقاب على بيهار وليس على الجنوب'، أو 'لماذا زلزال وليس شكلا آخر من العقاب'. جوابي هو: أنا لست الرب. لذلك لا أملك سوى معرفة محدودة بغرضه[43].

لقد كرر اعتقاده بأن «الظواهر المادية تحدث نتائج مادية وروحية. أعتقد أن العكس صحيح بالقدر نفسه[44]». فقد اعترف بأن اعتقاده 'غريزي' وأنه لا يمكنه البرهان عليه. «لكنني سأكون كاذبًا وجبانًا لو لم أدع اعتقادي من سطح المنزل، خوفًا من السخرية، عندما يكون أولئك الأقرب والأغلى إلي يعانون[45]. على أي حال، كان ثمة أشياء قليلة جدًا نفهمها جيدًا على نحو كاف لنكون قادرين على برهانها باستعمال العقل. و«حيث لا يمكن للعقل أن يقوم بوظيفته، فإن الإيمان هو الذي يعمل». كانت بعض الظواهر المادية

ترتبط على نحو معقد بطرقنا في العيش، وبما أننا لم نكن نملك سوى معرفة 'ضئيلة' بالعمل العقلي للقوانين الماديو، فإن الموقف الملائم لن يبقى قانعًا بهذه المعرفة الجزئية، بل يتخذ رؤية أخلاقية موحدة لتلك العلاقات.

المطر ظاهرة مادية؛ إنه بلا شك مرتبط بالسعادة والتعاسة الإنسانيتين؛ إذا كان كذلك فكيف أمكنه أن يفشل في أن يكون مرتبطًا بأفعاله الخيِّرة والشريرة؟. لا نعرف أي حقبة في التاريخ الإنساني لم يربط فيها عدد لا يحصى من البشر أحداثًا مثل الزلازل بالأفعال الآثمة للإنسان. حتى اليوم، يؤمن الناس ذوي التفكير الديني في كل مكان بوجود علاقة كهذه[46].

هذا الإيمان كان يقوم على مبادىء الأخلاق الثابتة. لذلك، كان خرافيًا. أرجوكم ألا تضحكوا في سركم وتفكروا في أنني أريد الاحتكام إلى غريزة الخرافة لديكم. فأنا لا أريد ذلك. لست متعودًا على الاحتكام إلى المخاوف الخرافية للناس. يمكن نعتي بالخرافي، لكنني لا أستطيع أن أتمالك نفسي عن إخباركم بما أشعر به في أعماقي . . أنتم أحرار في أن تصدقوا ذلك أو ترفضوه[47].

لكن بتصديقه يمكن للمرء أن يحول كارثة إنسانية إلى خير اجتماعي. لم يكن مهمًا ما التفسير العلمي الصحيح لمثل هذه الظاهرات؛ باتخاذ موقف أخلاقي ثابت منه، يمكن للمرء أن يقوي قراره لمحاربة كل تلك الأشياء التي كانت شريرة في الحياة الإنسانية.

إذا تبين أن إيماني قائم على أسس خاطئة، يبقى أنه قد كان خيرًا لي ولأولئك الذين يؤمنون معي. لأننا سنكون قد حُثثنا على القيام بجهود أكبر نحو تطهير الذات، مفترضين، بالطبع، أن المنبوذية (untouchability) خطيئة قاتلة[48].

وفقًا لغاندي، إذًا، الحقيقة لا تكمن في التاريخ، ولا يمتلك العلم أي وسيلة ممتازة للوصول إليها. فالحقيقة أخلاقية: موحدة، لاتتبدل، وخارج نطاق الفهم. إنها ليست موضوعًا للاستعلام النقدي أو التأمل الفلسفي. لا يمكن العثور عليها إلا في تجربة حياة المرء، بالتطبيق الحازم للعيش الأخلاقي. لا يمكن التعبير عنها تعبيرًا صحيحًا ضمن مصطلحات الخطاب النظري العقلاني؛ التعبير الحقيقي الوحيد عنها يكون غنائيًا وشعريًا (49). إن الصبغة الدينية الخلاصية (universalist) لهذا التصور تتعارض تمامًا مع العنصر الثيمي السائد للفكر بعد عصر التنوير.

(3)

انطلاقًا من هذه الشهادة، من المغري أن نوصِّف الغاندية بأنها مثال آخر على رد فعل الإنتلجنسيا الأنموذجي هذا في بقاع كثيرة من العالم على الاستلابات الاجتماعية والأخلاقية للرأسمالية المتقدمة: الرومانطيقية. على سبيل المثال، توحي أوصاف غاندي للنظام الأخلاقي المثالي ونقطة الاستشراف لنقده الأخلاقي للمجتمع المدني بتشابهات شديدة مع ذاك المظهر من الشعبوية (narodnichestvo) الروسية التي أطلق لينين عليها اسم 'الرومانطيقية الاقتصادية'(50). لدى غاندي أيضًا رؤية اليوتوبيا؛ 'يوتوبيا برجوازية صغيرة ذات نظرة متخلفة'، ومثلنة [أي إضفاء للطابع المثالي على] العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ماقبل الرأسمالية. يمكن للمرء، طبعًا، أن يسلِّم لغاندي، كما سلَّم لينين للشعبويين، بأنه رغم تخلف حله للمشاكل الأساس للمجتمع في مخاض الاختراق الرأسمالي، فإنه مع ذلك اتخذ 'خطوة كبيرة نحو الأمام' بطرح المطلب الديموقراطي للمنتجين الصغار، والفلاحين منهم على نحو رئيس، وذلك على نحو شامل وبكل مظاهره الاقتصادية

والسياسية والأخلاقية. لكن الأيديولوجيا الغاندية، بالمعنى النظري، تظل 'رجعية'، نظرًا إلى أنه، كما أشار لينين في حالة الشعبويين الروس، يوجد ببساطة ليس توق رومانطيقي إلى عالم قروسطي ممْثَلَن من الأمن والقناعة فقط، بل توجد أيضًا 'المحاولة لقياس المجتمع الجديد بالمقياس البطريركي القديم، والرغبة في ايجاد أنموذج في النظام القديم والتقاليد، غير الملائمة كليًا للمؤسسات الاقتصادية المتغيرة'[51]. لذلك، رغم التسليم 'بالنقاط الديموقراطية' في فكر غاندي، كان على اللينيني أن يعلن أنه يقوم على نظرية زائفة، ورجعية بالفعل، للسيرورة العالمية-التاريخية، أو خلافًا لذلك، يرفض الاعتراف بنظرية التاريخ على الإطلاق. في الحالتين، سيكون تنويعًا على الرومانطيقية.

هذا التوصيف يكتسب ثقلاً أكبر عندما يتأمل المرء مصادر التأثير الأدبي، الذي يعترف به غاندي نفسه بصراحة، الذي دخل في صياغة أفكاره حول الدولة والمجتمع. فقد كان هناك، على سبيل المثال، كتاب إدوارد كاربنتر 'الحضارة: سببها وعلاجها/ E. Carpenter, Civilisation: Its Cause and Cure' الذي أثر تأثيرا كبيرًا في أفكار غاندي حول الآثار المفسدة للعلم، خصوصًا الطب الحديث. وفي التبعات الاجتماعية لسيرورات الإنتاج الصناعي، ربما كان أعظم مؤثر هو كتاب جون رسكين 'حتى يدوم هذا/ John Ruskin, Unto This Last'، ذاك النقد الأخلاقوي الشديد 'للعلم المزعوم/ soi-disant' الحديث للاقتصاد السياسي'. في الطبيعة القمعية أساسًا لسلطات الدولة، وفي الواجب الأخلاقي للمقاومة السلمية، جاء مؤثر تكويني قوي من الأعمال السياسية لتولستوي. صحيح، بالطبع، أن غاندي كان انتقائيًا إلى درجة عالية في استعاراته، وهي مهمة زادتها سهولةً، في حالته، حقيقةُ أنه لم تعقه المتطلباتُ النظريةُ الشكليةُ للفروع العلمية

والمدارس الفلسفية. لكن ثمة شك قليل في أنه كان متعاطفًا بالفطرة مع كثير من الحجج التي قدمها الرومانطيقيون الأوربيون في القرن التاسع عشر ونقاد العقلانية والتقدم الصناعي.

إن الدراسة التفصيلية لمسألة المؤثرات هذه ستبعدنا طويلاً عن الحجة المركزية لهذا الفصل. لكن النقطة المتعلقة بإنتقائية غاندي في التقاط الأفكار من مؤلفيه المفضلين يمكن ايضاحها أكثر لكي تصل بي إلى اقتراحي التالي وهو أن النواة الأساسية للأيديولوجيا الغاندية لا تكمن في [العنصر] الإشكالي الرومانطيقي. فعلى سبيل المثال، أحب غاندي حجة إدوارد كاربنتر حول كيف أن الازدياد اللامحدود لسلطات الإنسان على الإنتاج، الذي أحدثه قدوم العلم والتقانة الحديثين قد أبعده عن '1) عن الطبيعة، 2) عن ذاته الحقيقية، 3) زملائه'، وكيف أنه يعمل «بكل وسيلة لتحطيم الرجل وإفساده؛ الإفساد حرفيًا، لتفتيت وحدة طبيعته»[52]. لكن نقد كاربنتر لحضارة اليوم الحديثة كان يقوم أيضًا على قراءة خاصة نوعًا ما للنظريات الأنثروبولوجية في كتاب لويس مورغان بعنوان المجتمع القديم 'Lewis Morgan, Ancient Society' وكتاب فريدريك إنغلز بعنوان 'أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة'. كان هذا، في الحقيقة، الأساس النظري الرئيس الذي بنى عليه كاربنتر حجته حول كيف أن الحضارة، بتحويل طبيعة 'الملكية'، تدمر وحدة الإنسان مع الطبيعة. مع ذلك، لا يبدو أن جهود كاربنتر النظرية قد تركت أي انطباع في قارئه الأكثر شهرة.

كذلك الأمر مع رسكين: فقد قبل غاندي انتقاد رسكين لذاك «الاقتصاد السياسي القائم على المصلحة الذاتية» الذي جعل 'خدمة الثروة' الدين الجديد للمجتمع. لقد أحب بوجه خاص فكرة أنه رغم ضرورة وجود مهن مختلفة، كالجندي أو الطبيب أو الكاهن أو المحامي أو التاجر، فيجب

ألا تكون مداخيلهم سوى أجر لهم من المجتمع، وسيلة لعيشهم، و'ليست غايات لحياتهم'. واستحسن رأي رسكين القائل: إن البلد الأغنى هو الذي يغذي أكبر عدد من الكائنات البشرية النبيلة والسعيدة، وأن الإنسان الأغنى هو الذي يكون قد أكمل وظائف حياته إلى أقصاها، فيكون له أوسع أثر مفيد، بشخصه وبواسطة ممتلكاته، في حيوات الآخرين[53]. لكن رسكين كان تاريخانيًا أيضًا، فقد تأثر بطرق هامة بالمثالية الألمانية، وبهيغل على وجه الخصوص. رغم التناقضية التي تقاسمها رسكين مع كافة النقاد الآخرين للحضارة الصناعية في بريطانيا الفكتورية، فقد كان 'حداثويًا' في العناصر الأساس لفكره إذ يشير كولينغوود، على سبيل المثال، إلى أنه «اهتم اهتمامًا شديدًا بالعلم والتقدم، وبالإصلاح السياسي، وبتقدم المعرفة وبالحركات الجديدة في الفن والأدب»[54]. كان المقصود من نقده للاقتصاد السياسي أن يظهر التناقضات المؤلمة بين إملاءات علم عقلاني على نحو مفترض، وإملاءات الأخلاقية الإيثارية، وأن يوحي بأن ثمة شيء خاطئ أساسًا في 'ما يُدعى العلم'. لم يكن المقصود منه أبدًا أن يكون دعوة إلى التخلي عن العقل. لقد كان رسكين مدركًا لحدود الفكر، لكنه لم يفترض أبدًا 'أن 'الضمير' أو 'الإيمان' يمكن أن يهديانا أين يتحلل 'الفكر''[55].

كانت هذه الهموم كلها بعيدة تمامًا عن عالم غاندي النظري. فلم ينشأ نقد المجتمع المدني الذي يظهر على صفحات كتابه هند سواراج عن تأمل التناقضات التاريخية للمجتمع المدني كما تُدرك إدراكًا ملموسًا من داخله. إن غاندي، خلافًا تمامًا لأي من الرومانطيقيين الأوربيين، ليس ممزقًا بين المطالب الملحة للعقل والأخلاق، التقدم والسعادة، الضرورة التاريخية والإرادة البشرية. وإضفاؤه المثالية على مجتمع هندي مسالم وغير تنافسي وعادل وسعيد من الماضي من غير الممكن أن يكون «توقًا رومانطيقيا إلى

التناغم المفقود للعالم القديم»، لأن مشكلة غاندي، خلافًا للرومانطيقية، لا يتم تصورها على الإطلاق ضمن القيود الثيمية لفكر مابعد عصر التنوير. فهو، على سبيل المثال، لم تقلقه على نحو جدي مشاكل مصالحة الفردية مع العالمية، وكون المرء ذاته وفي الوقت نفسه يشعر بالتوحد مع التنوع اللانهائي للعالم. ولا كان حله حلاً يريد فيه الفرد، من دون اندماج في العالم، أن يتقبل في ذاته التنوع الغني للعالم. في الواقع، كانت هذه هي الهموم التي أثرت في 'الحداثويين' الهنود من زمن غاندي، ربما كان أشهرهم آنذاك هو رابندرانات طاغور. لم يشاطر غاندي الرومانطيقيين الأدبيين في زمنه كربهم الروحي ولا نزعتهم الإسطاطيقية. بدلاً من ذلك، فإن معتقداته الأخلاقية لم تكن تبدو أبدًا أنها قد فقدت ذاك اليقين شبه العنيد الذي وجد رجال مثل طاغور، أو حتى جواهر لال نهرو، أنه مثير للسخط.

إن نقد المجتمع المدني الذي يشكل هذا العنصر المركزي من تفكير غاندي الأخلاقي والسياسي ينطلق من نقطة استشراف إبستمية تقع خارج [العنصر] الثيمي من فكر مابعد التنوير. إنها، في حد ذاتها، نقطة استشراف كان من الممكن أن يتبناها أي فرد من الانتلجنسيا التقليدية في الهند، التي تتشارك أنماط ومقولات فكرِ مجتمعٍ زراعي ماقبل صناعي كبير، وتقاوم المؤسسات الاقتصادية والسياسية والثقافية الغربية التي فرضها الحكم الاستعماري عليها. لكن لو كان هذا هو كل ما هنالك للغاندية، فقد كان من الصعب أن تكتسب السلطة الهائلة التي اكتسبتها بلا شك في تاريخ القومية في الهند وفي تشكيل الدولة الهندية المعاصرة. في الواقع سيكون خطأً جسيمًا أن نعد غاندي مجرد 'مثقف فلاحي' آخر؛ رغم الصفة 'الفلاحية-الطائفية' لنقده للمجتمع المدني، فقد كان المنظور الصحيح لفهم الأيديولوجيا الغاندية ككل هو دراستها بالارتباط مع التطور التاريخي للفكر النخبوي-

القومي في الهند. لأن الغاندية، مثل الشعبوية الروسية، لم تكن تعبيرًا مباشرًا عن الأيديولوجيا الفلاحية. فقد كانت أيديولوجيا تم تصورها كتدخل في الخطاب النخبوي-القومي للعصر، وقد شكلتها ومنحتها شكلَها تجاربُ حركة قومية على وجه الخصوص. ولا يصبح من الممكن فهم الإنجاز الفريد للغاندية إلا بالنظر إليها في ذاك السياق التاريخي: قدرتها على فتح الإمكانية لإنجاز المهمة التاريخية، ربما الأهم لثورة قومية ناجحة في بلد مثل الهند، أي الاستيلاء السياسي لبرجوازية تطمح إلى الهيمنة على الدولة القومية الجديدة على الطبقات التابعة. في الحالة الهندية، كان الفلاحون هم العنصر الشعبي الأكبر من الأمة. وكانت الأيديولوجيا الغاندية هي التي فتحت الإمكانية التاريخية للاستيلاء عليهم في البنى السياسية الناشئة للدولة الهندية.

إن الغاندية، في نقدها للمجتمع المدني، فد تبنت نقطة استشراف تقع كليًا خارج [العنصر] الثيمي من فكر مابعد التنوير، وبالتالي خارج الفكر القومي أيضًا. وهي، في صياغتها لمشكلة التبادلات الاقتصادية [بين] المدينة والريف، ومشكلة الهيمنة الثقافية للطبقات المتعلمة المدينية الجديدة، وقبل كل شيء مشكلة شرعية مقاومة جهاز الدولة القمعي، كانت قادرة على الاحتواء الكامل للمطالب السياسية المحددة إضافة إلى أشكال الفكر ذي الوعي الفلاحي-الطائفي. إذا رغب المرء في متابعة المؤثرات الأوربية في تشكل فكر غاندي، فإن تولستوي في الحقيقة هو الذي يبرز بوصفه نقطة المقارنة الأهم. لأن تولستوي، خلافًا للشعبويين الروس، وبالأخص ميخائيلوفسكي، الذي وجه لينين ضده إحدى هجماته الجدالية الكبرى[56]، كان فوضويًا مبدئيًا في نقده للنظام السياسي البرجوازي، وذلك من منطلق كان 'قديمًا على نحو أصيل'، كما أشار أندريه فاليسكي (Andrzej Walicki): خلافًا لأي واحد من الشعبويين، كان تولستوي «قادرًا على نحو أسهل، ظاهريًا، على

التماهي مع المشهد العالمي للقرويين البطريركيين البدائيين»[57]. وتولستوي، خلافًا لغاندي، آمن بأن «سبب الوضع البائس للعمال» لم يكن شيئًا خاصًا بالرأسمالية: لا بد أن السبب يكمن فيما يدفعهم للخروج من القرى[58]. وجادل، أيضًا، ضد الحتمية المتأصلة في فرضيات العلم الاقتصادي الذي كان «متأكدًا تمامًا من أن كل الفلاحين ينبغي حتمًا أن يصبحوا عمال مصانع في المدن»، حيث كان يؤكد باستمرار«أن كل أهل الريف لا يتأذون بالانتقال من الريف إلى المدينة فحسب، بل هم أنفسهم يتمنون ذلك، ويكافحون باتجاهه»[59]. وكان الأكثر دلالة حتى هو توصيف تولستوي لصرح الدولة برمته بأنه التعبير الممأسس عن العنف غير المبرر أخلاقيًا. فكان رده على قمع الدولة المقاومة المطلقة والعنيدة إذ لا يجب على المرء، كما قال: لا طوعًا، ولا تحت الإكراه، أن يشارك في أي نشاط حكومي . . ولا أن يتولى، بالفعل، منصبًا ذا صلة بالعنف . . ولا ينبغي على المرء . . أن يدفع الضرائب إلى الحكومات طوعًا . . أو . . أن يلجأ إلى العنف الحكومي لحماية ممتلكاته[60]. هذه الفوضوية المتطرفة لدى تولستوي لم تترافق بأي برنامج سياسي محدد إذ كان ثمة ببساطة اعتقاد بأن الفعل القدوي لأفراد قلائل يقاومون الدولة بقوة ضميرهم، سوف يوجه الشعب نحو حركة ضخمة ضد مؤسسات العنف.

> إن الناس الذين يتقبلون حقيقة جديدة عندما تكون قد بلغت درجة معينة من الانتشار إنما يفعلون ذلك فجأة وبالجملة . . الشيء نفسه يصح على كتلة البشرية التي تعبر فجأة، ليس فردًا فردًا بل بالجملة دائمًا، من ترتيب للحياة إلى آخر تحت تأثير رأي عام جديد . . ولذلك فإن تحويل الحياة البشرية . . لن يحققه فقط كل الناس الذين يتمثلون على نحو واعٍ ومستقلٍ تصورًا مسيحيًا معينًا للحياة، بل سيأتي عندما يكون قد نشأ رأي عامٌ مسيحي واضح وممكن فهمه، حيث يصل إلى

كل شخص، وأخضع ذاك الجمهور الخامل بأكمله الذي لا يكون قادرًا على الوصول إلى الحقيقة بحدسه الخاص ولذلك يُوجِّهه دائمًا الرأي العام[61].

لقد شاطر غاندي، في أحد جوانب فكره، نقطة الاستشراف نفسها؛ لكن فكره خرج بعيدًا من مجال هذا الجانب الأيديولوجي المحدد. وهنا تتعطل المقارنة مع تولستوي، لأن الغاندية أيضًا انشغلت بالمسائل التنظيمية العملية لحركة سياسية. وكانت حركة سياسية قومية، مطلوبة للعمل ضمن السيرورات المؤسساتية التي تُحْدِثُها الدولة الاستعمارية وتوجهها. لذلك فإن الغاندية، في جانبها الأخير هذا، كان عليها، بحكم الظروف، أن تأخذ في حسبانها الوقائع العملية لبنية قانونية وسياسية برجوازية كما تأخذ بالفعل القضايا التنظيمية المؤثرة في حركة سياسية برجوازية. لقد كان الإنجاز الفريد للفكر الغاندي أنه حاول أن يصالح هذين الجانبين المتناقضين الذين كانا، في الوقت نفسه، جزئيها المتكاملين: [نزعة] قومية تقوم على نقد فكرة المجتمع المدني ذاتها، وحركة تدعمها البرجوازية التي ترفض فكرة التقدم، أيديولوجيا تنظيم سياسي يقاتل من أجل خلق دولة قومية حديثة كانت تتقبل في الوقت نفسه مثال 'الفوضى المستنيرة'. من الواضح أن ثمة التباسات كثيرة في الغاندية. والفهم الصحيح لتاريخها يجب أن يدخل في تفحص مفصل لكيف خلقت هذه الالتباسات الإمكانية لذينك الحركتين العظيمتين اللتين تشكلان جزءًا من قصة تكوين الدولة الهندية الجديدة: من ناحية أولى، التحويل، بطريقتها المميزة الخاصة بها في كل منطقة وضمن كل طبقة، لمطالب الشعب إلى 'رسالة المهاتما'[62]، ومن الناحية الأخرى، مصادرة هذه الحركة في الأشكال البنيوية لنظام تنظيمي برجوازي، ودستوري لاحقًا. لكن تلك هي مهمة التأريخ الهندي الحديث؛ أما في الوقت الحالي فلا يمكننا سوى

أن نشير إلى العناصر في الفكر الغاندي التي جعلت تعايش هذين الجانبين المتناقضين ممكنًا ضمن وحدة أيديولوجية واحدة. هنا يجب أن نلتفت إلى مفهومي أهيمسا وساتياغراها الشهيرين وأساسهما الإبستمي في تصور لا يمكن وصفه، انسجامًا تمامًا مع المصطلحات الغاندية، إلا بأنه 'تجريبي'.

(4)

'الحقيقة'، كما كتب غاندي إلى مِرابِن (Mirabehn) في عام 1933، 'هي ما يشعر كل فرد في اللحظة أنه حقيقي'[63]. لقد كانت مسألة شخصية بلا جدال، لكنها لم تكن لهذا السبب تقتضي الفوضى الأخلاقية. قبل أيام قليلة، كان قد شرح لها، في رسالة أخرى، قائلاً:

> إننا نعرف الحقيقة التي نريد الوصول إليها، ونعرف الطريق أيضًا. أما التفاصيل فلا نعرفها، ولن نعرفها على الإطلاق، لأننا لسنا سوى أدوات وضيعة من بين الملايين من هذه الأدوات، نتحرك بوعي أو بلا وعي نحو حدث إلهي. سنصل إلى الحقيقة المطلقة، إذا اجترحنا بإيمان وثبات الحقيقة النسبية كما يعرفها كل واحد منا[64].

وكان غاندي قد كتب، على نحو أكثر علانية، في مقدمته لكتاب السيرة الذاتية في عام 1925:

> برأيي، الحقيقة هي المبدأ السائد الذي يتضمن مبادئ عديدة أخرى. هذه الحقيقة ليست الصدق في الكلمة فحسب، بل الصدق في الفكر أيضًا، وليست الحقيقة النسبية لتصورنا فحسب، بل الحقيقة المطلقة، المبدأ السرمدي، أي الرب. ثمة تعريفات لا تعد ولا تحصر للرب. . إلا إنني أعبد الرب كحقيقة فقط. لم أجده بعد، لكنني أبحث عنه. . لكن طالما أنني لم أدرك هذه الحقيقة المطلقة، فيجب علي أن أتمسك

بالحقيقة النسبية كما تصورتها. تلك الحقيقة النسبية يجب، في هذه الأثناء، أن تكون منارتي ودرعي وترسي[65].

ثمة حقيقة مطلقة، مطلقة ومتعالية؛ كان اكتشافها هو هدف حياتنا. لكن المرء لا يمكنه أن ينطلق لإيجادها إلا في تجربة العيش، من خلال الممارسة الأخلاقية الثابتة والصادقة. في كل مرحلة يتعين على المرء أن يلتزم التزامًا صلبًا بالحقيقة كما يعرفها. وعلاوة على ذلك، يتعين على المرء أن يكون مستعدًا للتعلم من التجربة، أن يضع معتقده على المحك، أن يتقبل التبعات وأن يراجع تلك المعتقدات إذا تبين أنها ناقصة. عندئذ فقط يمتلك المرء أساسًا إبستميًا لممارسته الأخلاقية، أكيدًا ومرنًا في آن معًا، نهائيًا وقابلاً للتكيف مع ذلك، مقولي (categotical) وتجريبي أيضًا.

لقد كُتب الكثير حتى الآن عن 'حقائق' غاندي-الحقيقة المطلقة التي ينبغي البحث عنها، والحقائق النسبية المختلفة لتصورنا؛ من الصعب التحدث في الموضوع من دون الرجوع إلى التفسيرات الشائعة المختلفة لتلك المفاهيم. لكن مرة أخرى، سيحرفنا ذلك عن الخط المحوري لمناقشتي. لذلك يجب أن أتقبل المخاطرة بتشجيع تهمتي التحريف والتبسيط المفرط، ومن دون شرح علاقته بالجسم الضخم للأدب الغاندي، أباشر التصريح بفهمي الخاص لتصور 'الحقيقة' في البنية والفعلية الإجماليتين للأيديولوجيا الغاندية. ففي كتاب هند سواراج، كان نقد الحضارة الحديثة والدعوة إلى العودة إلى الاكتفاء الذاتي البسيط لحياة القرية 'التقليدية' يقومان على فكرة أن لاتغيرية الحضارة الهندية، لاتاريخيتها السرمدية، بالذات هي البرهان على حقيقتها. لقد كانت الهند مقاومة للتغيير لأنه لم يكن من الضروري لها أن تتغير: فحضارتها قد وجدت المبادئ الحقيقية للتنظيم الاجتماعي:

التهمة [التي تُساقُ] ضد الهند هي أن شعبها همجي وجاهل ومتبلد

الحس للغاية إلى درجة أنه من غير الممكن حثه على تبني أي تغيير. إنها في الواقع تهمة ضد جدارتنا. إن ما اختبرناه ووجدناه صحيحًا على سندان التجربة، لا نجرؤ على تغييره[66].

كل ما كان ضروريًا آنذاك هو أن نجد طريقة لحماية ذاك التنظيم الاجتماعي من التبعات التدميرية [المترتبة] على الحكم الاستعماري ولإزالة الفقر الذي حل بالشعب. فكان الرد رفض الصرح المؤسساتي للمجتمع المدني برمته، والمقاومة التي لا تعرف المساومة لبُناه الاقتصادية والثقافية والسياسية. لم يكن ثمة تصور محدد حتى ذاك الوقت لسيرورة سياسية للصراع، ولإجراءاته التنظيمية، ومعايير ممارسته، ومبادئه التكتيكية والاستراتيجية. كما شرح غاندي لاحقًا في السيرة الذاتية قائلاً: في كتاب هند سواراج، اعتبرت أن من المفهوم أن أي شيء يساعد الهند على التخلص من الفقر الطاحن لجماهيرها سيوطد في السيرورة ذاتها السواراج أيضًا[67]. لم تصبح الأيديولوجيا الغاندية أكثر من مذهب طوباوي إلا في سياق نشوء الحركة السياسية. فقد اكتسبت نظرية للسيرورة السياسية كان على الحركة أن تقوم بوظيفتها ضمنها؛ وطورت مبادئها التنظيمية الخاصة بها للممارسة السياسية. في أثناء الإعمال التام للفكر الغاندي، أصبحت المطواعية التكتيكية المحضة للتصور 'التجريبي' للحقيقة هي الوسيلة الأساس التي جُمعت بها كل الأجزاء غير القابلة للمصالحة ظاهريًا من تلك الأيديولوجيا.

تأمل ساتياغراها، ذاك الشكل الغاندي المشهور من العمل السياسي الجماهيري. في عام 1917، شرح غاندي أن ساتياغراها ليست مجرد مقاومة سلبية. إنها تعني 'النشاط الكثيف'، النشاط السياسي، من جماهير الشعب الكبيرة. إنه شكل مشروع وأخلاقي وصادق من العمل السياسي من الشعب ضد مظالم الدولة، مقاومة جماهيرية فاعلة للحكم الظالم. فهي لا

تهدف إلى تدمير الدولة، ولم يتم تصورها، حتى حينه، كجزء من سيرورة سياسية المقصود منها أن تستبدل موظفي الدولة.

> يمكننا . . أن نتحرر من الحكم الظالم للحكومة بتحدي الحكم الظالم والقبول بالعقوبات التي تتماشى معه. إننا لا نتحمل الحقد تجاه الحكومة. فعندما نهديء مخاوفها، عندما لا نرغب في شن هجمات مسلحة على المدراء، ولا أن نخلعهم من السلطة، بل نرغب فقط في التخلص من ظلمهم، سيخضعون لإرادتنا عاجلاً[68].

كان المقصود بساتياغراها في هذه المرحلة أن تفصح عن 'وعي سلبي' فقط. لذلك من السهل أن ندرك لماذا استطاعت التعبير تعبيرًا فعالاً للغاية عن الأنماط المميزة للمقاومة الطائفية-الفلاحية لسلطة الدولة القمعية[69]. كان صحيحًا، بالطبع، أن المقاومة الفلاحية للظلم لم تكن محصورة دومًا بأشكال اللاعنف: كان ثمة الكثير من الأدلة على هذه الحقيقة. لكن غاندي، في هذه المرحلة، كان رافضًا تمامًا لهذه الاعتراضات.

> يقال إنها مهمة صعبة جدًا، إن لم تكن مستحيلة تمامًا، تثقيف الفلاحين الجاهلين بالساتياغراها وأنها مليئة بالمخاطر، لأن تحويل الناس الجاهلين الأميين من حالة إلى أخرى هو عمل شاق جدًا. لكن الحجتين سخيفتان تمامًا. فأهل الهند مهيأون تمامًا لتلقي التدريب على الساتياغراها. الهند تمتلك معرفة الدهارما، وحيث توجد معرفة الدهارما تكون الساتياغراها مسألة بسيطة جدًا . . كان لدى البعض خشية من أنه حالما يتورط الناس في الساتياغراها فإنهم قد يمتشقون السلاح في مرحلة لاحقة. هذه الخشية وهمية. فالانتقال من طريق ساتياغراها إلى طريق اللاساتياغراها مستحيل. من الممكن بالطبع أن يقوم بعض الناس الذين يؤمنون بالنشاط المسلح بتضليل المؤمنين

بالساتياغراها وذلك بالتسلل إلى صفوفهم وجعلهم يلجأون إلى السلاح فيها بعد. وهذا ممكن في كل المشاريع. لكن عند مقارنته بالنشاطات الأخرى، فإنه أقل احتمالاً لأن يحدث في الساتياغراها، لأن دوافعهم سرعان ما تنكشف وعندما لا يكون الناس مستعدين لامتشاق السلاح، يصبح من شبه المستحيل أن تقودهم إلى ذاك الطريق الرهيب[70].

ولم تكن مسألة القيادة، ومسألة العلاقة بين القادة والجماهير، ينظر إليها على أنها إشكالية بوجه خاص بالمعنى السياسي:

الناس عمومًا يسيرون دائمًا على خطى النبلاء. لا شك في أنه من الصعب إنتاج قائد ساتياغراهي إذ [تعلمنا] تجربتنا أنه يحتاج إلى فضائل كثيرة، مثل ضبط النفس وانعدام الخوف . .إلخ، أكثر مما هو مطلوب لمن يؤمن بالنشاط المسلح . . إن ولادة مثل هذا الرجل يمكن أن تحقق الخلاص للهند في أي وقت. فليست الهند فقط بل العالم كله ينتظر قدوم مثل هذا الرجل.إلى ذاك الحين يمكننا أن نهيء الأرض بقدر المستطاع من خلال الساتياغراها[71].

لقد كان هذا الإيمان بالقوة العفوية نسبيًا للمقاومة الشعبية للظلم هو الذي يكمن وراء دعوة الأمة إلى الانضمام إلى الانتفضات في عام 1919 ضد مشروع 'قانون رولات/ Rowlatt Bill'. كان ثمة اهتمام ضئيل حتى ذاك الوقت بالتفريق بين القائد والساتياغراهي، أو بين الساتياغراهي والجماهير، أو بالدرجة الدقيقة من النضج قبل أن يكون بالإمكان الطلب من الجماهير أن تنضم إلى الساتياغراها، أو بالحمايات التنظيمية والمعيارية ضد عدم قابلية التنبؤ المتأصلة بوعي سلبي يعلن عن نفسه في ساحة المعركة السياسية. في آذار 1919، كان غاندي لا يزال قادرًا على أن يقول للناس:

> سواء كنتم ساتياغراهيين أو لا، طالما أنكم تستهجنون تشريع رولات، فيمكنكم جميعًا أن تنضموا وآمل أن تكون هناك مثل هذه الاستجابة في كل طول الهند وعرضها لإقناع الحكومة بأننا أحياء نشهد على ما يجري في وسطنا[72].

لقد تغير كل هذا بالطبع بعد تجربة ساتياغراها رولات: إن سيفًا ذات حدين يخترق جسدي بالكاد يؤلمني أكثر من ذلك[73]. كان قد ارتكب خطأً جسيمًا في المحاكمة وكان ثمة بعض الحقيقة، كما اعترف، في تهمة أنه تجاهل قليلاً من الدروس الواضحة للتاريخ السياسي.

> أعتقد أن كان علي أن أتنبأ ببعض التبعات، خصوصًا في ضوء التحذيرات الأكثر خطورة التي قدمها لي بعض الأصدقاء الذين كنت دائما أنشد نصيحتهم وأثمنها. لكنني أعترف بأنني غبي. أنا لا أمزح. لذلك أخبرني أصدقاء كثيرون أنني عاجز عن الاستفادة من تجارب الناس الآخرين وأنني في كل حالة أريد أن أخترق النار بنفسي ولا أتعلم إلا بعد تجربة مريرة. ثمة مبالغة في هذه التهمة، لكن ثمة أيضًا شيء من الحقيقة فيها. هذا الغباء فيَّ هو في الوقت نفسه ضعف وقوة. فأنا لم يكن بمقدوري أن أبقى ساتياغراهيًا لو لم أرع صفة المقاومة العنيدة، وهذه المقاومة لا يمكن أن تأتي إلا من التجربة وليس من الاستدلال[74].

لكن تجربة تحريضه السياسي الأول على الصعيد القومي خلقت لدى غاندي 'إدراكًا جديدًا'. فقد أصبح مدركًا للتعارض الأساس للعمل السياسي المتكون حصرًا بطريق الوعي السلبي مع المعايير الإجرائية لنظام قانوني برجوازي. إن أخلاقيات المقاومة، إذا كان يتعين أن تكون ذات صلة بحركة سياسية برجوازية، تنبغي مصالحتها مع نظرية الطاعة السياسية.

«لسوء الحظ»، كما قال،

> إن المخيلة الشعبية قد صورت الساتياغراها بوصفها عصيانًا مدنيًا وببساطة وبكل معنى الكلمة، إن لم يكن في بعض الحالات عصيانًا إجراميًا حتى . . عندما تُفعَّلُ الساتياغراها على مستوى كبير في الميدان السياسي للمرة الأولى، فإنها تكون في مرحلة تجريبية. لذلك فأنا أقوم دائمًا باكتشافات جديدة. وخطأي في محاولة ترك العصيان المدني يعصف بالشعب يبدو لي هيمالائيًا لأن الاكتشاف الذي حققته، أي إن من يكون قادرًا ويحرز الحق في التهديد بالعصيان المدني هو وحده الذي عرف كيف يهدد بالعصيان الطوعي والمتعمد لقوانين الدولة التي يعيش فيها[75].

ومن هذا الاكتشاف الأساس نبع مبدأٌ تنظيميٌ جديد؛ فكما شرح لاحقًا في السيرة الذاتية:

> تساءلت كيف أخفقت في فهم ما كان واضحًا للغاية. فقد أدركت أن الشعب قبل أن يكون مهيئًا للتهديد بالعصيان المدني، عليه أن يفهم معانيه الضمنية الأعمق فهمًا شاملاً. والحال هذه، قبل إعادة إطلاق العصيان المدني على مستوى جماهيري، سيكون من الضروري خلق عصبة من المتطوعين المجربين والمتحمسين الذين فهموا فهمًا شاملاً الشروط الصارمة للساتياغراها[76].

هكذا ولد المفهوم السياسي للساتياغراهي كقائد. في سياق إفادته أمام لجنة هنتر المشكلة للتحقيق في تحريضات مشروع قانون روليت، سئل غاندي حول تصوره للعلاقة بين القادة والأتباع.

> لجنة سيتالفاد: أرى أن مخططكم، كما تتصورونه، يتضمن تحديد الطريق الصائب والطريق الصحيح من الأشخاص القادرين على

التجهيز الفكري والأخلاقي وعدد كبير من الأشخاص الآخرين الذين يتبعونهم من دون أن يكونوا أنفسهم قادرين على الوصول إلى استنتاجات مشابهة بسبب تجهيزهم الأخلاقي والفكري الأدنى؟.

غاندي: لا يمكنني الإقرار بذلك، لأنني لم أقل ذلك. أنا لا أقول إنهم لا يمارسون حكمهم، بل أقول ببساطة إنهم لكي يمارسوا حكمهم، فإن التجهيز العقلي والأخلاقي نفسه ليس ضروريًا.

لجنة هنتر: لأنهم سيكون عليهم أن يتقبلوا حكم الأشخاص القادرين على ممارسة حكم أفضل ومجهزين بمقياس أخلاقي وفكري أفضل؟.

غاندي: بالطبع، لكنني أعتقد أنه في صميم الطبيعة البشرية، لكنني لا أطلب شيئًا أكثر مما كنت سأطلبه من كائن بشري عادي [77].

في حين كانت المقاومة الجماهيرية للقوانين الجائرة الضمانة الأكيدة الأخيرة والوحيدة ضد اضطهاد الدولة، كان على الشعب أن يعتمد على قادته من أجل الإرشاد.

جاغات نارايان: قصدي، بعد أخذ الظروف بعين الاعتبار، هو أن ضربًا من القداسة يرتبط بقوانين الحكومة القائمة حاليا؟.

غاندي: ليس في تقديري . . .

جاغات نارايان: هذا ليس أفضل كابح للجماهير؟.

غاندي: ليس التزامًا أعمى بالقوانين، لا يوجد كابح أيًا يكن. وذلك إما لأنهم يلتزمون التزامًا أعمى، أو لأنهم يرتكبون العنف بشكل أعمى. وفي الحالتين الحدث غير مرغوب فيه.

جاغات نارايان: هكذا لما كان كل فرد غير مهيأ للحكم بنفسه، سيكون عليه أن يتبع أحدًا ما؟.

غاندي:بالتأكيد، سيكون عليه أن يتبع أحدًا ما. الجماهير سيكون عليها

أن تختار قادتها على النحو الأكثر حزمًا[78].

توضحت الفكرة أكثر عندما سئل غاندي حول فهمه للأسباب في أن التحريضات باتت عنيفة. فبعد وقت قصير من الأحداث في أحمد أباد، خاطب غاندي لقاءً جماهيريًا بقوله: يبدو أن الأفعال التي أشكو منها قد مورست بطريقة منظمة. يبدو أن ثمة تصميم معين حولها، وأنا متأكد من أنه لا بد من وجود رجل أو رجال متعلمين وأذكياء وراءها . . لقد تم تضليلكم ودفعكم إلى القيام بهذه الأفعال من قبل مثل هؤلاء الأشخاص[79]. بالتوسع فيما يعنيه بعبارة 'طريقة منظمة'، قال غاندي للجنة هنتر:

> برأيي، كان الأمر منظمًا، لكنه باق هناك . لم تكن ثمة مسألة ما إذا كان مؤامرة مموهة في طول الهند وعرضها، أو تنظيم عميق الجذور كان ذلك جزءًا منه. تم تكوين التنظيم على عجل: لم يكن التنظيم بالمعنى الذي نفهم به كلمة تنظيم . . فإذا حصرت تلك الكلمة بأحمد أباد وحدها، بجماهير الناس الأميين بالمطلق، الذين لن يكونوا قادرين على تمييز الفروق الدقيقة؛ عندئذ تكون قد أخذت فكرة عن ماهية التنظيم . . فقد وجد هؤلاء الشغيلة الفقراء المضللين الذين كان شغلهم الوحيد رؤيتي طليقًا ورؤية أحمد أباد محررة. تلك كانت شائعة شريرة أطلقها على نحو متعمد شخص ليس لدي أدنى شك حوله. وحالما حدثت هذه الأشياء فكر الناس أنه ينبغي أن يكون ثمة شيء ما وراء ذلك. ثم كان هناك الشبان الأغرار أنصاف المتعلمين. هذا عمل هؤلاء. يؤسفني أن أقول ذلك. فهؤلاء الشبان كانوا مهووسين بأفكار خاطئة جمعوها من العروض، مثل العروض السينمائية التي شاهدوها، وجمعوها من الروايات السخيفة ومن الأدب السياسي لأوربة . . كان تنظيمًا بهذه الصفة[80].

كان الشكل المادي المباشر الذي ظهرت به الجماهير في الساحة السياسية هو دائمًا شكل عصابة غوغاء. فهي لم تكن تمتلك رأيًا خاصًا بها[81]. كان سلوكها تقرره على نحو كامل الطريقة التي كانت تقاد بها: «لاشيء بنفس سهولة تدريب عصابات الغوغاء ، للسبب البسيط وهو أن لا رأي لها، ولا تصميمًا مسبقًا. إنها تتصرف بجنون. إنها تندم بسرعة»[82]. لهذا السبب كانت عرضة للتلاعب من صانعي الشغب مثلما كانوا مفتوحين على القيادة المستنيرة. لذلك، لكي تتولى العمل السياسي الجماهيري، كان من الضروري قبل كل شيء خلق فئة متفانية ومخلصة ومستنيرة من العاملين السياسيين الذين سيقودون الجماهير ويحمونها من التضليل.

> قبل أن يكون بمقدورنا أن نحرز تقدمًا حقيقيًا، يجب أن ندرب جماهير الرجال، هؤلاء الذين يمتلكون قلبًا من ذهب، الذين يشفقون على البلد، الذي يريدون أن يُعلَّموا ويُقادوا. لكن المطلوب قلة ذكية مخلصة من العاملين المحليين، ويمكن تنظيم الأمة بأكملها لكي تتصرف بذكاء، ويمكن تطوير الديموقراطية من حكم الغوغاء[83].

هذا هو العنصر الإشكالي الذي كان يكمن في صميم ما تطور عاجلاً إلى المفهوم المشهور الآخر في الأيديولوجيا الغاندية؛ أي مفهوم الأهيمسا. كانت الأهيمسا، في تطبيقها على السياسة، أيضًا حول 'النشاط السياسي الكثيف' من جماهير الشعب الواسعة. لكنها لم تكن حول المقاومة بقدر ما كانت حول أشكال المقاومة، حول المباديء التنظيمية، وأحكام التصرف، والاستراتيجيات والتكتيكات. فكانت الأهيمسا التكملة الضرورية لمفهوم ساتياغراها التي حددته وجعلته في الوقت نفسه شيئًا أكثر من 'عصيان مدني ببساطة وبكل معنى الكلمة'. كانت الأهيمسا القاعدة لِمَلْمَسة 'حقيقة الساتياغراها'. الحقيقة قيمة إيجابية، في حين أن اللاعنف قيمة سلبية. الحقيقة

تؤكد. اللاعنف يمنع شيئًا هو حقيقي بما يكفي[84]. في الواقع،كانت الأهيمسا هي المفهوم، الأخلاقي والإبستمولوجي لأنه كان معرَّفًا ضمن ممارسة أخلاقية وإبستمية كانت 'تجريبية' كليًا، الذي أمد الغاندية بنظرية للسياسة، ممكنًا إياها من أن تصبح الأيديولوجيا لحركة سياسية قومية. كانت المبدأ الناظم لـ'ـعلم' السياسة؛ علم مختلف كليًا عن كل التصورات الدارجة للسياسة التي لم تنجح سوى في إنتاج 'علوم العنف'، لكنه علم مع ذلك، 'علم اللاعنف'، 'علم المحبة'. فقد كان الإطار الأخلاقي لحل كل مشكلة عملية للحركة السياسية المنظمة.

كان 'علم اللاعنف'، بالتالي، يتعامل مع مسائل مثل الشروط لأجل الكينونة ساتياغراهيًا سياسيًا، قواعد تصرفه، علاقاته مع القيادة السياسية كما مع الجماهير، الأسئلة عن بنية صنع القرار، خطوط السلطة، الاستراتيجيات والتكتيكات السياسية، وعن القضايا العملية لخرق قوانين الدولة كما إطاعتها. كان 'علمًا' للصراع السياسي بقدر ما كان في الواقع علمًا عسكريًا، كما 'علوم العنف'، سوى أنه كان متفوقًا لأنه علمًا ليس للأسلحة بل علم القوة الأخلاقية للنفس. عند هذا المستوى، في الحقيقة، لم يكن تصورًا طوباويًا على الإطلاق. لم يكن ثمة أي افتراض، على سبيل المثال، للإجماع الجماعي في صنع القرار، لأن ذلك من شأنه أن يلغي وجود مشكلة سياسية عملية. فالقرارات تتخذها 'قلة من الساتياغراهيين الحقيقيين'. وهذا سيؤمن طريقة أكثر اقتصادية وكفاءة بكثير للفعل السياسي من تلك التي تقترحها 'علوم العنف': 'ستتطلب جيشًا من الساتياغراهيين أصغر من جيش الجنود المدربين في الحرب الحديثة، وستكون الكلفة تافهة مقارنة بالمبالغ الخرافية التي تخصصها الأمم للأسلحة'[85]. ثانيًا، إن ممارسة هذا 'العلم التجريبي' للعمل السياسي الجماهيري لم تكن تشترط على الجماهير نفسها أن تفهم كل

مبادئه أو معانيه الضمنية الكاملة.

> إن جندي الجيش لا يعرف كل العلم العسكري؛ وكذلك أيضًا لا يعرف الساتياغراهي كل علم الساتياغراها. يكفي إذا كان يثق بقائده ويتبع تعليماته بنزاهة ويكون مستعدًا لأن يعاني حتى الموت من دون أن يحمل الضغينة ضد ما يدعى العدو . . على الساتياغراهيين أن يظهروا انضباطًا صارمًا لقائدهم. يجب ألا يكون هناك أي تحفظ ذهني[86].

ثالثًا، لم يعتمد الاستخدام السياسي للأهيمسا على قبول كل شخص بها كعقيدة. فقد كان من الممكن اعتبارها نظرية سياسية صحيحة حتى من دون نواتها الدينية. هذه، في الحقيقة، كانت الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تصبح بها دليلاً عامًا لحل المشاكل العملية لحركة سياسية منظمة.

> الأهيمسا معي هي عقيدة، هي نَفَسُ الحياة. لكنها ليست أبدًا بمثابة عقيدة وضعتها أمام الهند أو، لهذا الغرض، أمام أحد، إلا في المحادثات العرَضية أو غير الرسمية. لقد وضعتها أمام المؤتمر كسلاح سياسي، لكي تستخدم لحل المشاكل العملية[87].

وهكذا وصلنا إلى اعتراف صريح، ضمن الوحدة الكلية للأيديولوجيا الغاندية كما اتخذت شكلها في أثناء نشوء الحركة القومية، بوجود فصل بين الأخلاقية والسياسة، بين الضمير الخاص والمسؤولية العامة، في الواقع بين الحماقة النبيلة والسياسة الواقعية. لقد كان المقصود بالتصور 'التجريبي' للأهيمسا أن يجسر هذا الفصل. ومع ذلك، كان الإنكار الثابت لوجوده بالذات هو الأساس للتصور الأصلي لـهند سواراج. هكذا، نرى أن دولاب الغزل، على سبيل المثال، بات يكتسب أهمية مزدوجة، مستويين مختلفين كليًا، ولم يعد يعد من الضروري سياسيًا أن يُماهى الدين الشخصي ببرنامج

سياسي.

> لم أحاول أبدًا أن أجعل أحدًا يعتبر دولاب الغزل بمثابة كمدهينو [أم الآلهة البقر - ز م] له أو المزود الكوني له . . عندما أعلنت في عام 1908 إيماني بدولاب الغزل في صفحات كتاب هند سواراج، وقفت وحدي بالمطلق . . فأنا لا أعتبر دولاب الغزل مدخلاً إلى خلاصي الروحي بل نصحت به للآخرين فقط كسلاح قوي لإحراز الاستقلال/ سواراج وتحسين الوضع الاقتصادي للبلد[88].

في عام 1930، عشية مسيرة داندي، نجد غاندي يخبر زملاءه إنه لا يعرف أي شكل من الديموقراطية ستنال الهند. فهو لم يكن مهتمًا بالمسألة على وجه الخصوص: الطريقة وحدها التي تهمني، وأعني بالطريقة الوسيلة التي يتم من خلالها بلوغ رغبات الشعب. ثمة طريقتان فقط، الأولى طريقة الحيلة والقوة؛ أما الثانية فهي طريقة اللاعنف والحقيقة[89]. لم يكن يهم إنْ كان الهدف بعيد المنال. كانت المسؤولية الأولى للزعيم السياسي هي أن يلتزم التزامًا صارمًا بمبادئه الأخلاقية.

> ما أريد أن أؤثر به في كل شخص هو أنني لا أريد الهند أن تصل إلى هدفها من خلال وسائل مشكوك فيها. أما ما إذا كان ذلك ممكنًا أو لا فهي مسألة أخرى. يكفي لغرضي الحالي إذا كان الشخص الذي يبتكر الخطة ويقود الشعب هو فوق الشبهات على نحو مطلق ويكون اللاعنف والحقيقة فيه[90].

وحالما يوجد اعتراف بالفصل، يُرد فشل السياسة في بلوغ اليوتوبيا إلى تكبر المثالي، النبيل، الصادق والمتعذر بلوغه على نحو متأصل، أو خلافًا لذلك، على نحو معقول بالقدر نفسه، إلى عيوب القوة البشرية. إن رؤية هند اللاعنف يمكن أن تكون ‘مجرد حلم يقظة، حماقة طفولية’[91]. أو خلافًا

لذلك، يمكن للمرء أن يجادل على نحو صحيح بالقدر ذاته في أن المشكلة لم تكن تكمن في المثال بل في عيوب المرء الخاصة .

لا أعتقد أن من الصواب أن نقول إن المبادئ المقدمة في كتاب هند سواراج ليست عملية فقط لأنني لا أستطيع تطبيقها بشكل كامل . . لا أرفض أن أعذر نفسي فحسب، بل أعترف بإيجابية بتقصيري[92] .

كانت النتيجة، بالطبع، هي أنه تحت المظلة الأخلاقية للبحث عن اليوتوبيا، استطاع التصور التجريبي للسياسة أن يستوعب على نحو إمكاني مجالاً لا حدود له من النواقص والتعديلات والمساومات والإخفاقات. لأن سلطة القائد السياسي كانت تُستمَد ليس من المعقولية المتأصلة لبرنامجه أو جدوى مشروعه، وليس حتى من توافق ذاك البرنامج أو المشروع مع إدراك جماعي للمصالح أو الأهداف المشتركة. لقد استُمدت بالكامل من ادعاء أخلاقي؛ ادعاء الشجاعة الفردية والتضحية والتزام واضح بالصدق وذلك إلى حد أن الاختبار الأعلى للزعامة السياسية كان الموت ذاته. كان ذلك هو البرهان النهائي على ادعاء القائد ولاء شعبه. في أناند، في منتصف مسيرة داندي، قال غاندي:

هذه العصبة من الساتياغراهيين التي انطلقت لا تمثل مسرحية؛ فتأثيرها لن يكون مؤقتًا فقط، حتى من خلال الموت، إذا أصبح ضروريًا، ستبرهن أنها مخلصة لتعهدها . . لا شيء سيكون أفضل مما لو هلكت هذه العصبة من الساتياغراهيين. إذا قوبل الساتياغراهيون بالموت، فإنه سيضع ختمًا على زعمهم[93] .

وعندما أصيب جابرامداس دولاترام في إطلاق نار الشرطة في كراتشي في أثناء حركة العصيان المدني، أرسل غاندي برقية إلى مكتب المؤتمر يقول فيها:

اعتبروا جايرامداس الأكثر حظًا. فالفخذ الذي جرحته الرصاصة

أفضل من السجن. ويظل القلب المجروح أفضل. بابو[94].

في النهاية صالحت الغاندية التناقضات بين الجانبين اليوتوبي والعملي من أيديولوجياها السياسية عن طريق الركون إلى الصدق المطلق للساتياغراهي وتضحيته العليا بالنفس. لقد اكتسبت قوتها من نقد أخلاقي شديد القوة للحالة القائمة للسياسة. في النهاية، أنقذت صدقيتها بالهروب من السياسة.

(5)

مع ذلك، على حد تعبير غاندي نفسه، «تطوقنا السياسة اليوم مثل لفة الأفعى[95]». لقد كان الأثر التاريخي للأيديولوجيا الغاندية في نشوء السياسة الهندية ذا أهمية كبيرة.

كان 'علم اللاعنف' الشكل الذي عالجت به الغاندية العنصر الإشكالي للنزعة القومية. فقد كان 'العلم' الذي سيقدم الأجوبة على مشاكل السياسة القومية، وملمسة الأمة كذات تاريخية فاعلة ترفض هيمنة سلطة أجنبية، واستنباط تنظيمها السياسي والمبادئ التكتيكية والاستراتيجية لكفاحها. لقد مثلت الغاندية، في فعليتها التاريخية المحددة، للمرة الأولى في السياسة الهندية، أساسًا أيديولوجيًا لتشميل الشعب كله داخل الأمة السياسية. لكي تفعل ذلك، سعت على نحو واع تمامًا إلى ردم حتى الحواجز الثقافية الأكثر قدسية التي تقسم الناس في مجتمع زراعي شديد التعقيد. لهذا، لم يكن ذلك ببساطة مسألة جلب الفلاحين إلى الحركة القومية، بل البحث بحثيًا واعيًا عن الوسائل الأيديولوجية لإدخالهم فيها ككل. هذه، على سبيل المثال، الكيفية التي يمكن بها للمرء أن يفسر الجهود المضنية التي بذلها غاندي لمحو 'خطيئة' تقسيمات جاتي القائمة في المجتمع الهندي و'الخطيئة المميتة' للنبذ على وجه الخصوص واستبدالها بمخطط ممثلن قائم على تصنيف الفارنا[96].

سئل غاندي: ألا تعتقد أن تحسين وضع الفلاحين الجائعين أهم من خدمة الهاريجانات؟. لذلك، ألن تشكلوا تنظيمات فلاحية تضم على نحو طبيعي الهاريجانات بقدر ما يكون وضعهم الاقتصادي موضع اهتمام؟. «لسوء الحظ»، رد غاندي:

> إن تحسين الوضع الاقتصادي للفلاحين لا ينطوي بالضرورة على تحسين وضع الهاريجانات. فالفلاح الذي لا يكون هاريجانًا يمكنه أن يرتقي كما يشاء وكما تسنح له الفرصة، لكن الأمر ليس كذلك للهاريجان المضطهَد الفقير. فهذا الأخير لا يمكنه أن يتملك الأرض ويستعملها بحرية كما يستطيع فلاح السافارنا . . لذلك فإن وجود تنظيم خاص لخدمة الهاريجانات مطلب حاسم لمعالجة العجوزات الخاصة والمحددة للهاريجانات. إن التحسين الجوهري لهؤلاء، الشريحة الدنيا من المجتمع، يجب أن يشمل المجتمع بأكمله [97].

إن مسألة ما إذا كان اصطلاح التضامن هذا يشير إلى مجموعة قوانين ثقافية يمكن أن يتبين أنها 'هندوسية على نحو جوهري'، ومسألة ما إذا كان هذا بدوره يغرِّب تلك القطاعات من الشعب التي ليست 'هندوسية' بدلاً من أن يوحدها، هما بالطبع مسألتان هامتان، لكنهما وثيقتا الصلة تمامًا بإثبات القصد الأيديولوجي الكامن وراء مساعي غاندي.

هكذا، في حين كان البحث جاريًا عن وسيلة أيديولوجية لتوحيد الشعب بأكمله، كان ثمة أيضًا بنية سياسية محددة وسيرورة، خاصة ومفترضة تاريخيًا، يتعين إنجاز المهمة ضمنها. وهنا كان التصور 'التجريبي' للحقيقة، الذي يدمج الشرعية الأخلاقية المطلقة للساتياغراها مع الاعتبارات التكتيكية للأهيمسا، الذي حول الأيديولوجيا الغاندية إلى أداة قوية في المهمة التاريخية لبناء الدولة الهندية الجديدة.

الآن يمكننا أن نتحدث، ضمن الوحدة الكلية للأيديولوجيا، عن العلاقة البناءة للحركة القومية بالبنية المؤسساتية الناشئة لسلطة الدولة. فقد كان بإمكان غاندي أن يقول، من ناحية أولى، 'سأحتفظ بكفري بالهيئات التشريعية كأداة لإحراز الاستقلال/ سواراج بلغة الجماهير'، وبالمزاج نفسه يتابع الجدل،

> لكنني أرى أنني قد أخفقت في فطم بعض رجال المؤتمر عن إيمانهم بدخول المجلس. لذلك فالسؤال هو ما إذا كان عليهم أم لا أن يقصروا رغبتهم على دخول الهيئة التشريعية كممثلين للمؤتمر. لا شك لدي في أنهم يمتلكون الاعتراف الذي يريدون. فعدم منحه إطلاقًا سيكون رفضًا للاستفادة من المواهب التي نمتلكها[98].

بالفعل، كانت حقيقة التصور الأخلاقي لليوتوبيا آمنة إلى الأبد، بغض النظر عن المساومات التي على المرء أن يجريها في عالم السياسة العملية.

> يجب أن يترك العمل البرلماني لأولئك الذين يكونون مقتنعين به للغاية. آمل في أن الأغلبية ستبقى دومًا دون أن يمسها سحر عمل المجلس. ففي مكانه الخاص سيكون مفيدًا. لكن الاستقلال/ سواراج . . لا يمكن أن يأتي إلا من خلال وعي شامل للجماهير[99].

على نحو مماثل، فإن قبول رجال [حزب] المؤتمر في عام 1937 المنصب الوزاري، وهو قرار يتناقض ظاهريًا تناقضًا تامًا مع روح اللاتعاون التي تم الاحتفاظ بها في حركة المؤتمر في عام 1920، بات الآن 'ليس نكرانًا، بل تنفيذًا للأصل، طالما أن العقلية وراءها كلها تبقى هي نفسها كما كانت في عام 1920'[100]. وإذا كان التنافر بين القرار والعقلية قد أصبح كبيرًا للغاية، كان القرار الأخلاقي النهائي الذي سينقذ صدق المثال هو الانسحاب. عندما أصبح الدليل دامغًا على أن رجال المؤتمر، بوصفهم موظفين في الدولة

لم يكونوا يبدون نكران الذات والقدرة والنزاهة التي كانت المسوغ لكونهم في المنصب، فقد كان طلب غاندي إلى رجال المؤتمر هو أن يختاروا:

إما أن يطبقوا التطهير الذي اقترحته، أو ، إذا لم يكن ذلك ممكنًا بسبب كون المؤتمر مزدحمًا بأولئك الذين فقدوا الإيمان بعقيدته وبرنامجه البنّاء الذي تعتمد عليه قوته الحقيقية، أن ينسحبوا منه كرمى له ومبرهنًا على إيمانه الحي بالعقيدة والبرنامج بتطبيق العقيدة وتنفيذ البرنامج كما لو أنه لم ينسحب أبدًا من مؤتمر مثاله[101].

مرة أخرى، كان مثال الملكية كثقة 'صحيحًا في النظرية فقط'. ككل المثُل الأخرى،

سيبقى مثالاً غير قابل للتحقق، طالما بقينا أحياء، لكن يجب أن نكافح باتجاهه بلا توقف. أولئك الذين يملكون المال الآن يُطلب منهم أن يتصرفوا مثل الأوصياء الذين يمسكون الثروات بالنيابة عن الفقراء. قد تقولون: إن الوصاية بدعة قانونية . . الوصاية المطلقة هي تجريد مثل تعريف إقليدس للنقطة، وهي غير قابلة للتحقق بالقدر نفسه. لكن إذا كافحنا من أجلها، سنكون قادرين على التقدم في تحقيق دولة المساواة على الأرض أكثر من التقدم بأية طريقة أخرى.

س) لكن إذا قلت إن الملكية الخاصة متعارضة مع اللاعنف، فلماذا تتحملها؟.

ج) هذا تنازل على المرء أن يقدمه للذين يكسبون المال، لكنهم لن يستعملوا مكاسبهم طوعًا لمنفعة الجنس البشري[102].

في بعض الأحيان، كان التسويغ لهذا التنازل تجريبيًا بشدة: أنا متأكد تمامًا إذا أخذ استفتاء نزيه على نحو صارم وغير قابل للتحدي للملايين منا، فإنهم لن

يصوتوا لصالح التجريد من الملكية بالجملة للطبقات صاحبة الأملاك[103].
في أحيان أخرى، يبدو أنه يستند على قراءة معقدة تمامًا لدروس التاريخ السياسي: فالإقطاعيون (الزامندارات)

> يجب أن يعدو أنفسهم، حتى كما فعل النبلاء اليابانيون، أوصياء يمسكون ثروتهم بالنيابة عن قاصريهم، المتمردين . . أنا مقتنع بأن الرأسمالي، إذا حذا حذو ساموراي اليابان، ليس لديه في الواقع ما يخسره ولديه كل شيء ليربحه. لا يوجد خيار آخر سوى بين الاستسلام الطوعي من طرف الرأسمالي ذي الفوائض والاكتساب اللاحق للسعادة الحقيقية للجميع من ناحية أولى، ومن الناحية الأخرى الفوضى الوشيكة التي ستُدخِلُ فيها الملايينُ الجائعة البلدَ، إذا لم يصحُ الرأسمالي باكرًا، واعيًا أم جاهلاً، وهي فوضى لن تبعدها حتى القوة المسلحة التي يمكن لحكومة قوية أن تُدخِلَها[104].

لكن بتأمل أسئلة من هذا النوع، لها علاقة بالقضايا التنظيمية العملية لحركة سياسية برجوازية، فإن الغاندية كانت ستنزلق حتمًا إلى العنصر الثيمي المألوف من الفكر القومي. إذ كانت ستجادل بلغة مقولات مثل الرأسمالية والاشتراكية والقانون والمواطنة والملكية الخاصة والحقوق الفردية والكفاح لإدخال يوتوبياها عديمة الشكل إلى الشبكة المفاهيمية للفكر الاجتماعي-العلمي مابعد عصر التنوير.

> دعونا ألا نكون مهووسين بالكلمات المتكررة والشعارات المغرية المستوردة من الغرب. ألسنا نملك تقاليدنا الشرقية المميزة الخاصة بنا؟. ألسنا قادرين على اكتشاف حلنا لمسألة رأس المال والعمل؟ . . دعونا ندرس مؤسساتنا الشرقية بتلك الروح من الاستقصاء العلمي وسوف نطور اشتراكية أكثر حقيقية وشيوعية أكثر حقيقية مما حلم بهما

العالم حتى الآن. من الخطأ بالتأكيد أن نفترض أن الاشتراكية الغربية أو الشيوعية هي الكلمة الأخيرة في مسألة الملكية الجماعية[105].

. . الحرب الطبقية غريبة على العبقرية الجوهرية للهند القادرة على تطوير شكل من الشيوعية تستند استنادًا عريضًا على الحقوق الأساس للجميع والعدالة المتكافئة للجميع[106].

في بعض الأحيان، يشعر غاندي، في محاولة للدفاع عن استراتيجيته السياسية للكفاح القومي، أنه مجبر على اللجوء إلى بعض الجوهرانيات الثقافية الأكثر سذاجة للفكر الاستشراقي:

إن الهند، بطبيعتها بالذات، محبة للسلام . . فمن ناحية أولى نجح مصطفى كمال باشا بالسيف لأنه توجد قوة في كل عصب من أعصاب التركي إذ كان الأتراك مقاتلين على مدى قرون. أما شعب الهند فقد اتبع سبيل السلام على مدى مئات السنين . . لا يوجد في الوقت الحالي بلد واحد على وجه الأرض أضعف من الهند في مسألة القوة البدنية. حتى الأفغاني الضئيل يمكنه أن يتنمر عليها[107].

هذه الصعوبات هي من الأعراض الدالة على العلاقة المثيرة للفضول بين الغاندية والثيمي والإشكالي للفكر القومي. في الفعلية التاريخية للغاندية، سيكون لدينا المسوغ الكامل في توصيف مجمل قصة التدخل الغاندي في السياسة القومية للهند بوصفه لحظة المناورة في 'ثورة رأس المال السلبية' في الهند. لكن هذا ليس شيئًا يمكن قراءته مباشرة من القصد الأيديولوجي المعبَّر عنه في النصوص الغاندية. بالأحرى، يجب أن نحدد إمكانية المناورة، نتيجة صراع القوى الاجتماعية في ساحة معركة السياسة، في التوترات ذاتها داخل الغاندية؛ في الغموض الأساس لعلاقتها بالفكر القومي، في الطريقة التي تحدت بها المقدمات الأساس التي بني عليها هذا الفكر وسعت في

الوقت نفسه إلى حشر نفسها في سيرورة السياسة القومية.

كان ثمة، كما رأينا، تضارب أساس بين اليوتوبية [الطوباوية] التي حددت شكل التصور الأخلاقي للسياسة الغاندية ووقائع السلطة ضمن نظام دستوري برجوازي. ليس الأمر كما لو أن الغاندية لم تكن مدركة لهذا الفصل؛ فهي لم تنكر دوغمائيًا وجود الهوة ولم تلح على أنها يمكن أن تردم بسهولة. كان ما اقترحته هو منهج معين للممارسة السياسية؛ ممارسة ناقصة لكنها صادقة بالفطرة ومرنة، ومع ذلك فهي مبدئية. لكن عندما همد اندفاع النهوض الشعبي وعرفت قيادة الدولة القومية أن السلطة ضمن متناولها، لم يكن من السهل تحديد ما الذي ستكون عليه الممارسة السياسية الصادقة. فماذا كان واجب الخادم الصادق للمؤتمر: تحمل المسؤوليات الجديدة لتسيير الدولة أم المكوث خارجها ومواصلة الكفاح باتجاه ما كان يعرف بأنه هدف لا يمكن بلوغه؟.

كان اعتقاد غاندي هو أن الساتياغراها الصادقة ستختار الخيار الثاني دائمًا. والاستقلال/ سفاراج اللاعنيف الصادق لن يأتي إلا بمتابعة برنامج البناء الريفي؛ فالبرنامج البرلماني يمكنه في أفضل الأحوال أن يحقق 'الاستقلال السياسي' الذي لم يكن استقلالاً صادقًا[108]. في وقت متأخر يعود إلى شهر تشرين الثاني 1945، أمر غاندي أعضاء رابطة عمال غزل عموم الهند، الجسم المركزي لعمال كهدي، ألا يشاركوا في الانتخابات أو أي نشاط سياسي آخر من هذا النوع[109]. لكن في عامي 45/ 1946 طلب [حزب] المؤتمر من الكثيرين من أقرب رفاقه وأكثرهم مصداقية في برنامج العمل البنائي أن يدخلوا الحكومة، وعندما التجأوا إليه طلبًا للنصيحة كانت أجوبته مترددة على نحو يثير الفضول، وفي بعض الأحيان حتى كانت فظة: لا أريد أن أثبط همتكم. أنتم تمتلكون الأهلية لذلك. ولن أعد دخولكم إلى الجمعية

[البرلمان] شيئًا سيئًا. فرغم كل شيء يجب أن يذهب أحد ما إلى هناك. ما أعنيه هو أنه لا أنت ولا أي شخص آخر يمكنه امتطاء حصانين في الوقت نفسه›[110]. أما فيما يتعلق بالجمعية المحلية فيمكنك اعتباري غير مهتم بها. لكن إذا كنت تميل إلى هذا الاتجاه وتمتلك القدرة على ذلك، وإذا وافق كل الآخرين، فأرجوك أن تذهب›[111]. في عدة حالات، شفع إذنه بمقتطف حول أهمية اللاارتباط في حياة قائد الشعب:

لأن كل أصدقائك يريدون ذلك، يمكنك أن تسعى إلى الانتخاب إلى الجمعية إذا كان بالإمكان القيام بذلك من دون أي جهد من طرفك وبناءً على فهم واضح بأنه سيكون سريرًا من الأشواك وليس من المخمل . . امتنع عن كافة المناظرات والمناقشات، التزم الصمت، وحتى إذا انتخبك الناس عندئذ فاذهب إلى الجمعية. ينبغي ألا تبذل أي جهد من طرفك لكي تُنتخب[112].

. . يمكنك أن ترشح اسمك للانتخاب المحلي على شرط ألا تستجدي الأصوات من الناخبين وألا تنفق أي مال. إذا كان بإمكانك أن تُنتخب على هذا الشرط فيمكنك دخول الجمعية[113].

فيما بعد أصدر رسالة عامة لكافة رجال [حزب] المؤتمر:

أعتقد أن بعض رجال المؤتمر ينبغي أن يسعوا إلى الانتخاب في الهيئات التشريعية أو الهيئات المنتخبة الأخرى. في الماضي لم أكن أؤمن بهذا الرأي. فقد كنت آمل أن مقاطعة الهيئات التشريعية ستكون كاملة. لكن هذا لم يكن كذلك. علاوة على ذلك، فقد تغيرت الأزمنة. فالاستقلال يبدو قريبًا. في ظل الظروف من الضروري أن ينافس المؤتمر على كل مقعد في الهيئات التشريعية. ينبغي ألا يكون الإغراء هو الشرف الذي يمنحه مقعد في هيئة تشريعية . . علاوة على ذلك

فإن أولئك الذين لا يتم اختيارهم من المجلس ينبغي ألا يشعروا بالاستياء. على العكس، ينبغي أن يشعروا بالسعادة لكونهم تُركوا هناك ليقدموا خدمة أكثر فائدة. لكن الحقيقة المؤلمة هي أن الذين لم يتم اختيارهم من المجلس يشعرون بالاستياء.

على المؤتمر ألا ينفق المال على الانتخابات. فمرشحو منظمة شعبية ينبغي أن يُختاروا من دون أي جهد من طرف هذه الأخيرة . . .

دعونا نتفحص قيمة منفعة الهيئات التشريعية . . من يستطيع إخبار الناس لماذا يصبحون ضحايا الحكومة . . ويمكنه أن يعلمهم كيف يواجهون أخطاء الحكومة إنما يقدم خدمة حقيقية. الأعضاء لا يمكنهم أن يؤدوا هذه الخدمة الأساس، لأن شغلهم جعل الناس يتطلعون إليهم من أجل إصلاح الأخطاء. [طبعة غوجاراتي من هذه المقالة تحتوي على جملة أقوى بكثير: المجالس هي عقبة في هذا العمل، وكانت كذلك، وستبقى].

الاستعمال الآخر للهيئات التشريعية هو منع التشريع غير المرغوب واستصدار قوانين تكون مفيدة للعامة، حيث يمكن تقديم مساعدة قدر الإمكان إلى البرنامج البنائي[114].

هكذا، حتى في حين كان غاندي يسلم بأن كثيرًا من رجال [حزب] المؤتمر ينبغي أن يدخلوا في شغل تسيير جهاز الدولة، فقد كان يبدو أنه لا يزال يراهم في دور معارض إلى حد كبير، يكشفون أخطاء الحكومة ويمنعون سن القوانين السيئة. الدور الإيجابي الوحيد الذي أمكنه أن يتصوره للحكومة الوطنية هو الدعم الذي يمكنها أن تقدمه للبرنامج البنائي. في منتصف عام 1964 قدم بعض الاقتراحات المحددة بهذا الخصوص:

على الحكومة أن تشعر القرويين بأنهم سيكونون مأمولاً منهم أن يصنعوا

الخدار لقراهم ضمن موعد ثابت لن يُورَّد بعده أي قماش لهم. إن الحكومات، بدورها ستزود القرويين ببذور القطن أو القطن، أينما كان ذلك مطلوبًا، بسعر الكلفة وأدوات التصنيع أيضًا بسعر الكلفة، على أن تسدد على أقساط مريحة . . .

سوف تُمسح القرى وتُعد قائمة بالأشياء التي يمكن تصنيعها محليًا بمساعدة قليلة أو معدومة ويمكن أن تكون مطلوبة لفائدة القرية أو للبيع خارجها . . إذا اتخذت العناية الكافية، فإن القرى، وهي في معظمها ميتة أو تحتضر، سوف تعج بالحياة وتكشف الإمكانيات الهائلة التي تملكها لتوفير معظم احتياجاتهم بأنفسهم واحتياجات مدن وبلدات الهند[115].

إضافة إلى هذه المجالات، اقترح غاندي مجالين آخرين يمكن فيهما للحكومة أن تساعد: حفظ ثروة المواشي ونشر التعليم الأساس. بعد ذلك بأسابيع قليلة اقترح أيضًا إطارًا للعمل: فالوزراء، كما قال، ينبغي أن ينتزعوا من البيروقراطية 'الرجال الشرفاء وغير القابلين للإفساد' وأن يضعوهم تحت توجيه منظمات مثل رابطة عمال غزل عموم الهند ورابطة الصناعات القروية لعموم الهند وهندوستاني تاليمي سانغ. إن الإشعار الرسمي بخصوص إيقاف قماش المصانع والاستعمال الحصري للكهدي في القرى ينبغي أن يتضمن كلاً من القرويين وأصحاب المصانع كطرفين في المخطط. إن 'الإشعار سيظهر بوضوح أنه إجراء الشعب، مع أنه يحمل ختم الحكومة'. إن غاندي، متصورًا نفسه في دور الوزير المسؤول عن إحياء القرى، قد طرح مشلة القرار الأساس التي كان يعتقد أن الحكومة القومية الجديدة يجب أن تواجهها: السؤال الوحيد في نظري كوزير هو ما إذا كان الآيسا [اتحاد عمال الغزل] يمتلك القناعة والقدرة على تحمل عبء

خلق وتوجيه مخطط كهدي إلى النجاح . إذا كان كذلك، فسوف أطلق قاربي الصغير إلى البحر بكل ثقة[116].

هكذا، حتى في حين يرسم غاندي دورًا محددًا للدولة في برنامج البناء القومي، فإنه لا يتخلى عن اعتقاده الأساس بأن الدولة لا يمكن أبدًا أن تكون الجهاز الملائم لأجل تحقيق هذا البرنامج. ما كان يقترحه في الحقيقة هو أن الدولة القومية ينبغي أن تستخدم شكليًا السلطات التشريعية للتنازل عن مسؤوليتها المفترضة عن تشجيع 'التنمية' وبذلك يمهد الأرض للوكالات اللاحكومية الشعبية لتتولى عمل إعادة إحياء اقتصادات القرية.

هل كان إذًا يدافع عن ضرب من السياسة الليبرالية؟. لو كان على الدولة أن تتخلى عن دورها المتحكم في الاقتصاد القومي، هل كانت ستترك الميدان مفتوحًا للمستغلين والمصالح المخولة القوية لتتولى سيطرة أكثر حزمًا حتى على وسائل الاستغلال الاقتصادي؟. أما وقد وصلت القوى القومية الشعبية إلى السلطة، ألم يكن ذلك درجة معينة من التدخل، وحتى القسر، الضروري والمرغوب لكي تضبط تلك المصالح الاستغلالية؟. هذه كانت الحجة الأيديولوجية التي قدمها القطاع المهيمن على نحو زائد من قيادة الدولة القومية ضد 'الرؤياويين' الغانديين. لأن تخلي الدولة القومية عن مسؤولياتها الاقتصادية، كما جادل هؤلاء القادة، سيكون خطوة رجعية.

في مواجهة هذه الحجة، كان رد غاندي إعادة تأكيد مزاعم تصوره الأخلاقي. فقد كانت المعركة السياسية المباشرة ضد الحكم الاستعماري قد كُسبت فعلاً. في ذاك الوقت طُرحت مسألة العلاقة بين الأمة والدولة بحدة أكثر من ذي قبل. إن غاندي، وقد وافق على إلزامات السياسة البرجوازية لعقدين ونصف، استأنف في الأعوام الأخيرة من حياته الكفاحَ من أجل اليوتوبيا.

في ذاك الوقت ألح باقتناع متجدد على أن 'الاستقلال السياسي' البحت لا يمكن أن يكون بديلاً عن 'الاستقلال الحقيقي'. فأعاد تأكيد مثال الراماراجيا وعرَّفه على نحو صحيح بوصفه 'استقلالاً، سياسيًا، واقتصاديًا، ومعنويًا':

'السياسي' يعني بالضرورة إزالة سيطرة الجيش البريطاني بكل أشكالها وهيئاتها. 'الاقتصادي' يعني التحرر التام من الرأسماليين البريطانيين ورأس المال البريطاني، كما يعني التحرر أيضًا من نظرائهم الهنود . . هذا لا يمكن أن يحدث إلا بمشاركة رأس المال أو الرأسماليين بمهارتهم ورأسمالهم مع الناس الأكثر وضاعة وفقرًا .

أما 'المعنوي' فيعني التحرر من قوى الدفاع المسلحة. إن تصوري للراماراجيا يستبعد استبدال الجيش البريطاني بجيش احتلال قومي. فالبلد المحكوم حتى بجيشه القومي لا يمكن أن يكون حرًا من الناحية المعنوية أيضًا[117].

في حين بقي وجود الدولة واقعًا عمليًا، فإن المثال الحقيقي للمجتمع بلا دولة في حاجة لأن يُطرح بتشديد متجدد، بعد أن كُسبت المعركة السياسية المباشرة وبقيت مهمة إعادة بناء المجتمع القومي من دون إنجاز. لم يكن السؤال ما إذا كانت حالة اللادولة يمكن تحقيقها فعلاً؛ بل كان ما إذا كان على الممارسة السياسية للمرء أن تستند على مبدأ أخلاقي صلب أو ما إذا كان ينبغي التخلي عن المبدأ.

> هل ستوجد سلطة دولة في مجتمع مثالي أم أن مجتمعًا كهذا سيكون بلا دولة؟. أعتقد أن السؤال عديم الفائدة. إذا تابعنا العمل نحو بناء مثل هذا المجتمع، فإنه إلى حد ما من المحتم أن يتحقق، وإلى هذا الحد سينتفع الشعب به. لقد عرَّف إقليدس الخط المستقيم بأنه لا عرض له، لكن أحدًا لم ينجح بعدُ في رسم مثل هذا الخط ولن ينجح أحد

في ذلك. مع ذلك لا يزال من غير الممكن أن نتقدم في الهندسة إلا
بافتراض وجود مثل هذا الخط. وهذا يصح على كل مثال.
قد نتذكر مع ذلك أن المجتمع بلا دولة لا يوجد في أي مكان في العالم.
فإذا كان مثل هذا المجتمع ممكنًا فلا يمكن إقامته أولًا إلا في الهند. لأن
المحاولات قد جرت في الهند باتجاه تحقيق مثل هذا المجتمع. إلا أننا لم
نظهر حتى الآن تلك البطولة العليا. الطريقة الوحيدة للذين يؤمنون
بها هي أن يكونوا القدوة[118].

لكن بغض النظر عن كيف ألح غاندي بلا رحمة على تجديد المعركة المعنوية/ الأخلاقية، فقد بات واضحًا على نحو جلي عندئذ أن الجسم الرئيس لقيادة [حزب] المؤتمر كان منخرطًا بالكامل آنذاك في مهمة تسيير جهاز دولة حديثة على صعيد قومي، مستعملاً المجال الكامل لأدواتها القسرية. لقد رأى غاندي ذلك بوصفه فشلاً أخلاقيًا من طرف القيادة السياسية، استسلامًا لقوى العنف. 'يعتقد رجال المؤتمر أنها حكومتهم الآن . . لهذا ففي كل مكان يتدافع رجال المؤتمر من أجل السلطة والامتيازات . . يبدو أن الحكومة لا تملك سوى سلطة عسكرية وراءها، لكنها لا يمكن أن تسير على قوة السلطة وحدها[119]. لقد تكلم على نحو متكرر في الأشهر الأخيرة من حياته عن تشاؤمه، وهو شعور اكتسب حدة أكبر في وسط العنف المجنون للنزاع الطائفي الذي وسم انتقال السلطة:

مهما كان قرار المؤتمر فإنه سوف ينفذ؛ لا شيء سيكون وفقًا لما أقول.
أمري لا ينص على أكثر من ذلك. فلو كان كذلك لما حدثت المآسي
في البنجاب وبيهار ونواخالي. لم يعد أحد يصغي إلي. أنا رجل
صغير. صحيح كان ثمة وقت كان صوتي فيه قويًا. في ذاك الوقت
كان الجميع يطيعون ما كنت أقول: الآن لا المؤتمر ولا الهندوس ولا

المسلمون يصغون إلي. أين [حزب] المؤتمر اليوم؟. إنه يتفكك. أنا أصرخ في البرية[120].

بحزن لا يخلو من الغضب اقترح غاندي أنه من الآن فصاعدًا على المؤتمر أن يكف عن الحديث في الصدق واللاعنف وأنه ينبغي أن يحذف كلمتي 'سلمي وشرعي' من دستوره. 'أنا مقتنع بأنه طالما أن الجيش أو الشرطة يظلان يستخدمان لتسيير الإدارة فسنبقى خاضعين للسلطة البريطانية أو لسلطة أجنبية ما، بغض النظر عما إذا كانت السلطة في أيدي المؤتمر أو غيره[121]. يقصد بعدم ادعاء اتباع وسائل سلمية ومشروعة، ألا يكون المؤتمر منافقًا على الأقل[122].

لذلك، سعت الغاندية مرة أخرى إلى تفسير هزيمة مطلبها اليوتوبي بوضع اللوم على الإخفاقات الأخلاقية للذين ادعوا كونهم قادة للشعب. أما الحقيقة، فإن الغاندية، كأيديولوجيا سياسية، كانت آنذاك قد وضعت وجهًا لوجه مع تناقضها الأكثر استعصاءً على الحل. ففي حين ألحت على الحاجة إلى الثبات في الالتزام بمثالها، لم تعد قادرة على أن تحدد على نحو ملموس أشكال تنفيذ ذلك كممارسة سياسية قابلة للحياة. أما وقد وجدت مصالح قوية ومنظمة داخل الأمة لم تكن تتشارك بالإيمان بالمثال الغاندي. فلم تكن ثمة طريقة يمكن بها للأيديولوجيا الغاندية أن تحدد هوية قوة اجتماعية ستدفع الكفاح إلى الأمام وتتغلب على هذا التضاد في ميدان السياسة.

(6)

لم يُسلط الضوء على هذه المشكلة الأيديولوجية الأساس في أي مكان على نحو أوضح مما سُلط في معركة غاندي الأخيرة من أجل الكهدي. ففي عام 1944 اقترح غاندي 'فلسفة كهدي جديدة'. فقد فكر كثيرًا، كما قال، في

الكهدي في أثناء فترة اعتقاله واقتنع بأن ثمة شيء خاطئ أساسًا في الطريقة التي نُفذ بها العمل منذ زمن طويل. 'الغلط ليس غلطكم بل غلطي'، هكذا أخبر جمعية عمال الكهدي في أيلول 1944. كانت الصعوبة الرئيسة هي أن البرنامج كان حتى ذاك الوقت يهتدي بالاعتبارات العملية حصرًا؛ إذ فقد تبصره بالمبدأ. 'لم أضع التشديد الضروري على وجهة النظر اللازمة والروح التي تشكل الأساس لها. لقد نظرت إليها من جانبها العملي المباشر. أما اليوم فلا يمكنني الاستمرار في الطلب من الناس أن يغزلوا بتلك الطريقة[123].

كانت 'فلسفة' الكهدي الجديدة التي ظل غاندي يشرحها على مدى العامين التاليين تقوم على المبدأ الأساس القائل: إن الإنتاج الريفي يجب أن يكون بالدرجة الأولى من أجل الاستهلاك الذاتي وليس من أجل البيع. وهذا ما لم يُتبع في برنامج الكهدي حتى الآن، لأن التشديد كان أكثر على توفير عمالة إضافية قليلة للفقراء الريفيين ومعظم الكهدي كان يُغزل بالمقابل لأجل الأجور. أضف إلى ذلك، أن معظم قماش الكهدي المنتج من هذا الغزل كان يباع في المدن. لم يكن ذلك يتماشى مع الهدف الأساس لفلسفة الكهدي وهو خلق نظام اقتصادي لا يكون فيه على المنتج المباشر أن يعتمد على أي شخص آخر لضروراته الأساس. لو استمر القرويون يغزلون فقط لكي يبيعوا الغزل إلى منظمات الكهدي، عندئذ، رغم شعبية قماش الكهدي في المدن، لتأسس البرنامج برمته على مبادئ اقتصادية خاطئة. 'علم اقتصاد الذي يسير معاكسًا للأخلاقية لا يمكن أن يسمى علم اقتصاد حقيقيًا'[124].

ماذا كانت هذه الأخلاقية؟ كانت الأهمية الأخلاقية للكهدي تكمن في علاقته بالتصور الصحيح للاستقلال. كان من الخطأ اعتبار الكهدي كأية صناعة أخرى، واستنباط علم اقتصادها بلغة مبادئ السوق.

إذا كان الكهدي صناعة فيجب تسييره على نحو خالص على أسس

تجارية. إن الفرق بين الكهدي وقماش المعمل هو أنه في حين أن المعمل يؤمن العمالة [فرص العمل] لألف شخص تقريبًا في المدينة، فإن الكهدي يجلب كتلة من الروبيات لأولئك المنتشرين في خمسة عشر ألف قرية. كلاهما يجب تصنيفهما كصناعتين، وسنجد بالكاد ما يسوغ لنا أن نطلب من أي شخص أن يرتدي الكهدي ويقاطع قماش المعمل. ولا يمكن لهذا الكهدي أن يزعم أنه المبشر بالاستقلال. من الناحية الأخرى، لقد زعمنا أن الأهمية الحقيقية للكهدي هي أنه وسيلة للنهوض بالقرى وبالتالي خلق توليد قوة عفوية لدى الشعب من أجل الاستقلال. مثل هذا الزعم لا يمكن الدفاع عنه. فلن يكون من المجدي أن نساعد القرويين بمناشدة العواطف الخيرية لسكان المدن . . إذا شجعنا المعامل، فإن الأمة يمكن تحصل على القماش الكافي. إذا تم تأميم المعامل فإن أسعار القماش يمكن أن تهبط أيضًا، ولا يُستغل الشعب ويمكن أن يكسبوا أجورًا كافية. لكن مسوغنا لدفع الكهدي قدمًا هو أنه الطريق الوحيد لتحرير الشعب من مرض العطالة واللامبالاة، الطريق الوحيد لأن نولِّد فيهم قوة الحرية[125].

هكذا كان غاندي ينأى على نحو واضح تمامًا عن الجدال 'العملي' حول الضرورة الاقتصادية للكهدي الذي سعى به لأكثر من عقدين من الزمن لإقناع الذين لم يشاطروه فرضياته الأخلاقية المسبقة. في ذاك الوقت، كان يعيد تأكيد أولية الأهداف الأخلاقية. بمصطلحات عملية، ربما يكون برنامج الكهدي القائم قد نجح في تأمين بعض الدخل الإضافي للقرويين الفقراء. كان كثيرون من زملائه العمالي يجادلون في أن شيئًا من 'اللامركزية' قد تم تحقيقه أيضًا منذ كان إنتاج القماش ينفذ في المنازل القروية. لكن غاندي كان رافضًا لهذا الزعم.

> حتى في لانكشاير يُصنع بعض القماش في المنزل، ليس من أجل استعمال المنزل، بل من أجل استعمال الأسياد. سيكون من المعيب أن ندعو ذلك لامركزية. كذلك أيضًا في اليابان كل شيء يُصنع في المنزل؛ لكن ليس من أجل استعمال المنزل؛ إنه كله من أجل الحكومة التي مَرْكَزَت الشغل بأكمله . . فأنا بالتأكيد لا أدعو ذلك لامركزية[126].

إن ما اقترحه غاندي أنذاك كان تغيرًا كاملاً في أسلوب عمل برنامج الكهدي. إذ ينبغي القيام فورًا بمحاولة لإيقاف غزل الخيوط من أجل البيع. بدلاً من ذلك، على عمال الكهدي أن يقنعوا الناس ويربوهم على الغزل من أجل استعمالهم الخاص. ينبغي عدم تشجيع القرويين على إنتاج الغزل مقابل أجر واستعمال هذا الدخل لشراء القماش المصنوع في المعامل. لقد كان اعتماد المنتج الصغير على السوق هو ما يجب على برنامج الكهدي أن يكسره. يجب إعكاس شروط التبادل الحالية بين المدينة والريف[127]. فكل قرية عليها الآن أن تنتج كامل الغزل المطلوب لتلبية احتياجاتها من القماش ويجب وضع الكهدي 'خارج التنافس التجاري'[128]. بهذه الطريقة فقط من الممكن إنهاء اللامساواة المتنامية بين جماهير الشعب، وهي سيرورة لا يملك فيها سوى القلائل الذين كانوا محظوظين بما يكفي لإيجاد عمل في الصناعة فرصة للبقاء [على قيد الحياة] فيما يحكم على الباقين بالموت جوعًا[129]. لجعل الكهدي الأداة لإحراز البورنا سفاراج [الاستقلال الكامل] كان يتعين تحريره من دورة تبادل النقد؛ فالعملة الوحيدة التي كان من الممكن السماح بها في شراء وبيع الكهدي كانت الغزل[130].

عندما كشف سريكريشناداس جاجو سكرتير نقابة عمال الغزل (Srikrishnandas Jaju, secretary of AISA)، أن هذا سيعني ثلاثمئة ألف عامل غزل،كانوا آنذاك في تماس مع منظمات الكهدي، سيخسرون دخلهم

الإضافي، وربما لن يكون بالإمكان إقناع أكثر من ثلاثين ألفًا بأن يغزلوا من أجل الاكتفاء الذاتي من الغزل، أقر غاندي بأن هذا قد يكون الحال في البداية، لكن «هؤلاء الثلاثين ألفًا سيتحولون لاحقًا إلى ثلاثين مليونًا. مهما يكن ، فعلى الأقل لن أكون متهمًا بخيانة القضية»[131].

حتى لو كان غاندي قادرًا على إقناع رفاقه في عمل الكهدي بأن هذا هو الشيء الصحيح الذي يجب فعله من حيث المبدأ، لم يكن كثيرون متأكدين من أن هذه خطوة عملية أو حتى حكيمة. فالبنية التنظيمية لبرنامج الكهدي برمتها سيتم تمزيقها، وكان القليلون يعتقدون أن أعدادًا كبيرة من الريفيين يمكن إقناعهم بغزل كل الغزل المطلوب لأجل ملابسهم الخاصة. كنتيجة لذلك، ستُغلق مخازن الكهدي في المدن، التي كانت تبلي بلاء حسنًا، لكن غاندي كان ملحًا، إذ قال: «أقفلوها، فنحن لا يمكننا الإبقاء على مخازن الكهدي لتبيع الكهدي. ستقولون: إذا أقفلت مخازن الكهدي في المدينة فسيكون علينا أن نبيع الكهدي في القرى وأن الكهدي لا يمكن بيعه في القرى كما يمكن بيعه في المدن. أوافق على أن الكهدي لا يمكن أن يباع في القرى ولا ينبغي ذلك.فالكهدي لم يوجد ليباع في القرى بل لكي يُرتدى هناك. لقد وجد ليغزل ويُرتدى»[132]. عندما كشف زملاؤه أنه لا يوجد ما يكفي من العمال في برنامج الكهدي الذين لا يمتلكون المقدرة على القيام بالعمل المطلوب منهم، رد غاندي بقوله: «إذا كان هذا هو موقفنا فلا يمكن أن يتوافر استقلال من خلال اللاعنف. عندئذ سأمضي في طريقي الخاص حتى لو كان علي أن أعمله وحدي . . من الممكن تمامًا ألا يتبعنا الشعب . . عندئذ يجب أن نتراجع عن الزعم الطويل الذي قدمناه . . بلا تردد، بلا تملق أنفسنا، يجب أن نعلن أننا ضعفاء مثل كل شخص آخر وأننا لسنا أحسن بأي شكل من الأشكال[133].

لماذا قرر غاندي أن يطالب بمثل هذا الإلحاح بتحقيق هذا التغيير العنيف في برنامج بُني بمثل هذا الحرص والاجتهاد على مدى السنوات العديدة؟. الجواب يكمن في طبيعة الأزمة التاريخية التي وصلت إليها الحركة القومية في الهند، وهي أزمة كانت الصفة المميزة السائدة لها هي استباق عام للسلطة. فقد كانت قيادة دولة المؤتمر تستعد على نحو واضح لاستلام زمام السلطة القومية؛ فقدكانت همومها الرئيسة آنذاك هي أن تصوغ بلغة ملموسة التفاصيل الاقتصادية والسياسية لبرنامج 'التنمية القومية'. كان الناس أيضًا قد استبقوا انهيار النظام القائم وكانوا قد أقاموا في أثناء ثورة 2/ 1943 عددًا كبيرًا من المراكز المركزة للسلطة المتمردة، ذات الحجوم والمدد المتغيرة، بأشكال مميزة للعصيان الجماهيري. لقد كان غاندي أيضًا يستبق انتقالاً للسلطة، لكنه لم يكن بمقدوره أن يستحسن إما خطط التنمية التي كان زملاؤه سابقًا في المؤتمر يرسمون الخطوط الكبرى لها لكي يبنوا أمة صناعية حديثة أو أشكال العنف المتمرد، المفعم بالكره على نحو مضطرب وفطري، الذي كان الأساس للتمرد المسلح. إن غاندي، بإلحاحه الحازم، وحتى المحموم، على الشروع ببرنامج جديد لإعادة البناء يهدف إلى اقتصاد منتجين صغار مكتفين ذاتيًا لا ينبغي عليهم أن يدخلوا في تبادل سلعي على نطاق كبير أو بيع [القوة] العمل، إنما كان يشدد على الضرورة الملحة لاستئناف مهمته الأصلية، المهمة التي صاغها في كتاب هند سواراج. فانتقال السلطة كان من شأنه أن يخلق إمكانيات جديدة إذ يمكن لقيادة الدولة الجديدة أن تقرر، كما تمنى غاندي بصدق لكنه لم يكن يؤمن به كليًا، التنازل عن سلطتها القسرية في حقل التنمية الاجتماعية وتركها للوكالات الشعبية المكونة من متطوعين مدربين وملتزمين بتنفيذ عمل إعادة البناء الاقتصادي. في هذه الحالة، فإن مهمة تشكيل الوكالات وتدريب العمال البنائين كان يمكن البدء

به فورًا. من الناحية الأخرى، فإن الدولة القومية قد تقرر أن تتبع المسار الذي بُدئ به في فترة الحكم البريطاني، وفي هذه الحالة فإن الصراع سوف يستمر، في معارضة الدولة. في مناقشات غاندي مع ناشطي الكهدي في عام 1944، عبر عن المشكلة افتراضيًا بهذه الكلمات الكثيرة:

> قد يُتوقع منا أن نكسي البلد بأكمله بالكهدي بعد استلام السلطة السياسية. لذلك ألا ينبغي أن نقوم بهذا الترتيب منذ اليوم حيث نكون قادرين على جعل البلد [في حالة] اكتفاء ذاتي من الأقمشة إذا كان على حكومة الهند الحرة في المستقبل أن تؤمن التسهيلات الضرورية لنقابة عمال الغزل، وتطلب منها، كهيئة خبيرة، أن تقوم بهذه المهمة؟. لكن لو كانت حكومة اليوم بصدد إقفال كل معاملها، وتحميلنا هذه المسؤولية، فإننا نجنح إلى الفشل كما هي الأمور اليوم(134).

من الناحية الأخرى، لو لم تؤمن الدولة هذه الفرصة، لتوجب خوض المعركة من أجل الكهدي، الوسيلة لإحراز الاستقلال الحقيقي، ضدها.

> ليكون [دولاب الغزل] أداة للاستقلال، فيجب، على نحو طبيعي، ألا يزدهر في ظل الحكومة أو أي رعاية أخرى. بل يجب أن يزدهر، إذا دعت الحاجة، حتى رغم المقاومة، من الحكومة أو الرأسمالي المهتم بمعامل غزله وحياكته. إن دولاب الغزل [النول] يمثل الملايين في القرى كمقابل للطبقات التي يمثلها مالكو المعامل وأشباههم(135).

بعبارة أخرى، إن غاندي قد استبق تمامًا إمكانية المناورة. فقد بلغت المعركة التاريخية من أجل الحرية مرحلة كان فيها 'الاستقلال التاريخي' ضمن متناول قيادة قومية. كان من الممكن أن يشكل هذا أساسًا جديدًا للكفاح من أجل 'الاستقلال الحقيقي'، لو كانت القيادة السياسية مستعدة للمشاركة في الكفاح. وكان من الممكن أيضًا أن قيادة الدولة لن تتعاون بأي درجة من

درجات الصدق، وفي هذه الحالة سيصبح 'الاستقلال السياسي' نفسه عائقًا كبيرًا في الطريق نحو 'السواراج الحقيقي' وستكون المناورة قد أُنجزت. في الحالتين، كانت الغاندية مدعوة في ذاك الوقت إلى استئناف قضيتها الأصلية وإلى إبراز اختلافاتها بشكل واضح مع ما كانت تعدها الأهداف 'السياسية' الضيقة للقومية.

كان برنامج الكهدي الجديد سيصبح رأس حربة هذا الكفاح الذي يحمل بين ثناياه بالتدريج خطة أوسع لإعادة البناء الاقتِصادي الريفي تشمل المجال الكامل للإنتاج الحرفي القروي، وتربية الحيوان والتعليم الأساس[136]. كان الهدف تحقيق 'لامركزية' السلطة في المجتمع. فقد كانت طبيعة الإنتاج الصناعي بالذات تتطلب مركزة السلطة في يدي الدولة لكي يكون بالإمكان التحكم بالشروط الإجمالية التي يقوم ضمنها الاقتصاد القومي بوظيفته. أما اللامركزية، من الناحية الأخرى، فكانت تعني أن كل منتج منفرد على حدة سيكون مكتفيًا ذاتيًا تمامًا في مسألة تأمين حاجاته الأساسي؛ وفيما يخص الحاجات غير الأساس، التي هي أيضًا جزء من الحياة الاجتماعية، فسوف يتعاون مع الآخرين، ليس كمبادل للسلع بل بالطريقة التي يساعد بها أفراد الأسرة بعضهم بعضًا[137].

كانت الوحدة الاجتماعية الحاسمة في مخطط اللامركزية هذا هي القرية التي ستكون مكتفية ذاتيًا ليس فقط في المسائل الاقتصادية بل أيضًا في حكمها لذاتها ودفاعها عن نفسها:

> الاستقلال يجب أن يبدأ في القاع. هكذا، ستكون كل قرية جمهورية أو الإدارات الذاتية للقرى والبلدات الصغيرة (panchayat) تمتلك سلطات كاملة. وهذا يستتبع، لذلك، أن كل قرية يجب أن تكون معيلة لذاتها وقادرة على إدارة شؤونها حتى إلى حد الدفاع عن نفسها

ضد العالم بأكمله. فهي ستكون مدربة ومستعدة للفناء في محاولة الدفاع عن نفسها من أي اعتداء من الخارج[138].

سيحاول كل فرد داخل القرية أن يكون مكتفيًا ذاتيًا قدر الإمكان وسيقبل التعاون من الآخرين، فقط إلى الحد الذي يكون فيه حرًا وطوعيًا، وليس بالمعنى الزائف الذي يوصف فيه التبادل السلعي بأنه حر، بل بالمعنى الأخلاقي التام للتعاون الجماعي.

أما خارج وحدة القرية المكتفية ذاتيًا، فسيكون المجتمع منظمًا في شكل دوائر منتشرة؛ مجموعة من القرى، التالوكا، الناحية، المقاطعة، وهلم جرا، كل واحدة معتمدة على ذاتها بشروطها الخاصة، فلا يتعين على أي وحدة أن تعتمد على وحدة أكبر أو تطغى على وحدة أصغر[139]. لن تختفي البلدات بالكامل، بل إن فائضًا صغيرًا فقط، أصغر بكثير مما هو قائم حاليًا، سيخرج من القرى[140]، وستهيمن السبعمئة ألف قرية من قرى الهند على 'المركز ببلداته القليلة'[141].

> في هذه البنية، المؤلفة من عدد لا يحصى من القرى، ستكون هناك دوائر دائمة الاتساع، لا ترتقي أبدًا . فالحياة لن تكون هرمًا ذا قمة تدعمها قاعدة. بل ستكون دائرة أوقيانية . . المحيط الخارجي لن يولد القدرة لسحق الدائرة الجوانية بل سيمنح القوة لكل ما في الداخل ويستمد قوته الخاصة منه[142].

بالطبع، كان هذا تصورًا مثاليًا، 'صورة' لكنه، كما عبر غاندي عن ذلك باستعمال تشبيهه المفضل، «مثل نقطة إقليدس . . كانت له قيمة خالدة . . ينبغي أن تكون لدينا صورة صحيحة لما نريد، قبل أن يكون بمقدورنا أن نمتلك شيئًا يقترب منه»[143]. لقد أقر بأنه بتصور هذه المنظومة من جمهوريات القرى المكتفية ذاتيًا، إنما كان يفكر بمنظومة

القرية الهندية القديمة كما وصفها هنري مِين[144] (H. Maine). ’كانت البلدات آنذاك تابعة للقرى. فقد كانت أسواقًا تجارية لمنتجات القرية الفائضة والمصنوعات الجميلة‘. لكن هذا لم يكن سوى ’الهيكل العظمي لصورتي‘. كان لمنظومة القرية القديمة الكثير من العيوب الفادحة، أبرزها عيب الطبقة الاجتماعية المغلقة، وربما أيضًا عيب استبداد الدولة، وهذان العيبان لا يمكن أن يكون لهما مكان في البنية المثالية للمجتمع[145].

لكن كيف كان سينجز الكفاح في قيادة المجتمع نحو هذه الدولة المثالية؟. كانت حقبة الحكم الاستعماري قد أحدثت تحصنًا على صعيد غير مسبوق لقوى الفساد والعنف عميقًا داخل أسس المجتمع الهندي. والآن، بعد أن أوقظت قوة المقاومة الشعبية ضد الاستعمار وحُشِدت، كانت تنحو إلى ولادة نظام سياسي جديد، كان بعيدًا عن السعي إلى إزالة تلك القوى المتحصنة، يبني نفسه على الأسس نفسها. فكيف كانت ستقاوم هذه القوى المفرطة التسلط؟ من الذي سيقاوم؟.

لقد كان جواب الغاندية، كما رأينا، أخلاقيًا. يجب السعي وراء المثال، حتى لو كان بحثًا لا يمكن أن ينتهي، أو لا ينتهي إلا بالموت. فمن كانوا مقتنعين بحقيقة المثال عليهم أن يسعوا وراءه، وحدهم إذا دعت الضرورة. كان نجاح الكفاح لا يعتمد فقط على نحو حاسم بل على نحو كلي، على إنكار الذات والشجاعة والإرادة الأخلاقية لقادة الشعب. إن الأيديولوجيا الغاندية، الثابتة في التزامها بمبدأ الممارسة السياسية الصادقة، أكدت حتى النهاية إيمانها بالنظرية الأخلاقية للتوسط (mediation). إذا كانت الممارسة الأخلاقية الثابتة تظهر أنها لا تنتج نتائج سريعة في الساحة الكبرى للسياسة، فهذا ليس مسوغًا للتخلي عن البحث. فقد قال غاندي، مرددًا صدى تولستوي: يزودنا التاريخ بسلسلة كاملة من معجزات تحول جماهير الشعب

إلى رأي خاص في غمضة عين[146].

لكن التوسط بقيت نظرية مجردة. فقد كان نجاح التوسط يعتمد اعتمادًا كليًا على أخلاقية الوسيط، وليس على الطريقة التي يمكن بها مطابقة برنامجه مع مجموعة ملموسة من المعايير الأخلاقية التي يؤمل من قوة اجتماعية قابلة للتعريف ضمن الأمة أن تحملها، إذ قال غاندي، في معرض شرحه لفكرة (samagra gramsevak)، أي العامل البنَّاء المثالي:

> سوف يفوز على القرية حيث سيبحثون عن نصيحته ويتبعونها. بفرض أنني ذهبت واستوطنت في قرية فيها معصرة زيت قروية، فلن أكون عاصر زيت (غانتشي) عاديًا يكسب 15-20 روبية في الشهر. سأكون مهاتما غانتشي. لقد استعملت كلمة مهاتما للتسلية لكن ما أعنيه هو القول إنني بصفتي غانتشي سأصبح قدوة للقرويين لكي يقتدوا بي. سأكون غانتشي يعرف الغيتا والقرآن. سأكون مثقفًا بما يكفي لتعليم أطفالهم . . فالقوة الحقيقية تكمن في المعرفة. المعرفة الصادقة تعطي موقفًا أخلاقيًا وقوة أخلاقية. كل شخص يلتمس نصيحة رجل كهذا[147].

إن الناس، إذًا، سيتبعون الوسيط بسبب سلطته الأخلاقية، التي ستكون نتيجة لمعرفته التي يتم إحرازها بدورها كنتيجة لممارسته الأخلاقية الحازمة. إذا كان الناس غير راغبين في الاستماع إليه، فذلك لأنه فشل في بلوغ الموقف الأخلاقي المطلوب منه. في سعي الغاندية إلى إطلاق معركتها النهائية من أجل اليوتوبيا، كانت الوسيلة الملموسة الوحيدة للتوسط التي كان بمقدورها أن تقترحها هي الإرادة الأخلاقية الفردية للوسيط.

> عندما يضحك النقاد على [برنامج البنّاء]، فإن ما يعنونه هو أن أربعين مليونًا من البشر لن يتعاونوا أبدًا لتنفيذ البرنامج. لا شك في أن ثمة

صدق ملحوظ في السخرية. جوابي هو أنه لا يزال يستحق المحاولة. بالنظر إلى وجود إرادة لا تُقهر من عصبة من العمال الجادين، فإن البرنامج عملي مثل أي برنامج آخر، وأكثر من معظمها. في أي حال، ليس لدي بديل عن ذلك، إذا كان يتعين أن يقوم على اللاعنف[148].

إن عدم كفاية النظرية كنظرية سياسية للتوسط سرعان ما أصبح جليًا. فعلى سبيل المثال، في عام 1946، عندما قررت حكومة ت براكاسام في مدراس أنها لكي تشجع الكهدي فإنها لن تسمح بإنشاء محالج قطن جديدة أو بتوسيع المحالج القائمة، ذُعر [أصحاب] المصالح الصناعية على نحو لم يكن غير متوقع. فكتب غاندي ، ردًا على نقدهم الصاخب لبراكاسام:

من الصعب أن يكون من قبيل التسلية الجديرة بالاحترام أن نستثني من الاعتبار الخادمين الشرفاء للأمة بأن نسميهم مثاليين وحالمين ومتعصبين وسريعي الحماس.

لا تدعوا الرأسماليين والأشخاص المحصنين الآخرين يقفون ضد القرويين الفقراء ويمنعونهم من تحسين قدرهم بالعمل المحترم . .

لا تنسوا أن محالج مدراس القائمة لن تُمس في الوقت الحاضر. إذ لا داعي للقول: إن صناعة الحلج برمتها سوف تتأثر إذا انتشر المخطط مثل النار في الهشيم، مثلما توقعت أن شيئًا كهذا يجب أن يحدث. فلا تدعوا الرأسمالي الأكبر يتحسر على اليوم الذي يأتي أو إذا أتى.

السؤال الوحيد الذي يستحق التأمل عندئذ هو ما إذا كانت حكومة مدراس نزيهة وكفؤة. إذا لم تكن كذلك، فإن كل شيء سيسير على نحو خاطئ. وإذا كانت كذلك، فيجب أن يكون المخطط مباركًا من الجميع ويجب أن ينجح[149].

مع ذلك فإن النزاهة والكفاءة المجردتين كان من الصعب أن تضمنا أن

مخططًا كهذا سيكون 'مباركًا من الجميع'. فقد كانت هناك بلا جدال مسألة التغلب على المعارضة السياسية الجدية. هنا كان رد الفشل المحتمل للمخطط إلى انعدام نزاهة الحكومة وكفاءتها تهربًا من حقيقة أن المخطط لم يكن مدعومًا ببرنامج سياسي إما يستبق المعارضة أو يقترح الوسائل للتغلب عليها.

في الحقيقة، كلما طُرحت التناقضات بين المعاني الضمنية السياسية للصناعة الحديثة والكهدي، كما كان آنذاك فيما يتعلق بالسياسات التي يجب أن تتبعها الدولة القومية، لم يكن بمقدور الأيديولوجية الغاندية أن تقدم جوابًا سياسيًا. فهي لم يكن بمقدورها أن تقر بأن الرأسماليين يجب أن يُجبروا على التنازل عن مصالحهم. بالنتيجة، في حين كان غاندي يؤكد إلحاحية برنامج الكهدي الجديد، قال على نحو مباشر: «في الوقت نفسه أؤمن بأن بعض الصناعات الأساس ضرورية. فأنا لا أؤمن بالاشتراكية النظرية أو المسلحة[150]. من الناحية الأخرى، عندما سئل كيف يشرح وجوب تفادي التناقض بين المصنوعات الصناعية والكهدي، كان جواب غاندي: إن قماش المعامل يجب ألا يباع جنبًا إلى جنب مع الكهدي. إن معاملنا [محالجنا] يمكن أن تصدر مصنوعاتها[151]. لكن هذا كان ينتهك على نحو واضح مقدمة غاندية أساس عن الحاجة إلى إلغاء المنافسة والتبعية بين الأمم. لم يكن لدي غاندي أي جواب.

ظهرت المشكلة نفسها عندما برزت مسألة اقتراح بنية ملموسة للحكم الذاتي للقرية. فرغم شك غاندي في مؤسسات الحكومة التمثيلية، فقد رأى أن الانتخاب عن طريق الاقتراع السري ربما كان الخطوة الوحيدة القابلة للتطبيق. مع ذلك فقد كانت المخاطر واضحة: «في حين كانت الحكومة البريطانية تمارس سلطة مركزة على البلد، فقد لوثت الغلاف الجوي في القرى. فقد أصبح موظفو القرى الصغار أسيادًا بدلاً من أن يكونوا خدمًا.

لذلك يجب توخي الحرص الكبير لضمان ألا تدخل هذه العناصر الغوغائية إلى البانتشيات». لكن كيف سيُضمن ذلك إن استطاعوا بالقوة أو بالحيلة أن يستثيروا التأييد الانتخابي المطلوب؟. «كان ينبغي أن يُمنعوا». كيف، إلا بقوة قاهرة معاكسة؟. كان الرد النهائي غير المقنع: «هم أنفسهم كان ينبغي أن يبقوا خارجًا»[152]. لو كان ذلك ممكنًا، لما وجدت مشكلة السلطة؛ لقد كان الإلحاح على هذا الرد هو لاستبعاد المشكلة السياسية.

إن الغاندية، التي بدأت رحلتها من طوباوية كتاب هند سواراج، ومع ذلك التقطت في طريقها سقط المتاع الأيديولوجي للسياسة القومية، قد نجحت في فتح الإمكانية التاريخية التي أمكن بها الاستيلاء على العنصر الشعبي الأكبر من الأمة، أي الفلاحين، داخل الأشكال السياسية الناشئة للدولة الهندية الجديدة. في حين أن مما لا شك فيه أن التطابق الشديد للتصور الأخلاقي لرامراجيا غاندي مع مطالب العدالة السياسية وأشكالها في الوعي الفلاحي-الطائفي المعاصر كان أحد الشروط الأيديولوجية التي جعلت من الممكن تحويل تلك المطالب إلى 'رسالة المهاتما'، فقد كانت التبعة التاريخية لسياسة اللاعنف الغاندية، في الحقيقة، هي منح سيرورة الاستيلاء هذه تبريرها الأخلاقي وشكلها الأيديولوجي المميز الخاص بها. وفي حين كان التدخل الغاندي في السياسة النخبوية القومية في الهند هو الذي أثبت للمرة الأولى أن حركة قومية أصيلة لا يمكن أن تبنى إلا على الدعم المنظم لكل الفلاحين، فإن إعمال سياسة اللاعنف أيضًا قد جعل من الواضح جدًا أن هدف التعبئة السياسية للفلاحين لم يكن على الإطلاق ما زعمه غاندي دفاعًا عنها، «تدريب الجماهير على وعي الذات وبلوغ السلطة». بالأحرى، كان المقصود أن يصبح الفلاحون مشاركين راغبين في كفاح جرى تصوره كليًا وتوجيهه من آخرين. إن تشامباران وخيدا وبَردُلي وبورساد؛ كانت هذه

الحركات الفلاحية الأنموذجية، المحددة، المحلية، المسيرة على قضايا كانت تمامًا ضمن 'مظالمهم الشخصية والمحسوسة'. هذه، على سبيل المثال، كانت الأرضية المحددة التي أوصي بها بَردُلِي كحركة أنموذجية:

> لم يستطع أهل بَردُلِي أن يؤمِّنوا العدالة طالما أنهم كانوا يخشون أن تعاقبهم الحكومة . . لقد تحرروا من الخوف منها بتسليم قلوبهم إلى سردارهم. انطلاقًا من ذلك نجد أن الناس لا يحتاجون إلى القوة البدنية ولا الفكرية لتأمين حريته ؛ الشجاعة الأخلاقية هي كل ما هو مطلوب. فهذه الأخيرة تعتمد على الإيمان. في هذه الحالة، كان المطلوب منهم أن يمتلكوا الإيمان بسردارهم، ومثل هذا الإيمان لا يمكن توليده اصطناعيًا. لقد وجدوا في السردار موضوعا قيمًا لمثل هذا الإيمان ومثل المغناطيس اجتذب قلوب الناس إليه . . هذا ليس معناه أن الناس كانوا قد قبلوا اللاعنف كمبدأ أو أنهم لم يضمروا الغضب حتى في أذهانهم. لكنهم فهموا الميزة العملية للاعنف، وفهموا مصلحتهم الخاصة، وتحكموا بغضبهم وبدلاً من الثأر بطريقة عنيفة، كابدوا المشقات التي نزلت عليهم[153].

في حين تمكن التنظيم القومي للطبقات السائدة من المباشرة بالاندماج في البنية المؤسساتية للدولة الهندية الجديدة، فإن [تنظيمي] 'الكيسان – العامل/ kisans، والعمل' لم يكونا منظمين «على أساس عموم الهند»[154]. هكذا لم تستطع الغاندية، المرغمة على وسم اختلافاتها بأيديولوجيا دولة قومية، سوى أن تؤكد تفوق زعمها الأخلاقي؛ فهي لم تستطع إيجاد الوسيلة الأيديولوجية لتحويل تلك الأخلاقية إلى أداة للتنظيم السياسي لأكبر العناصر الشعبية للأمة ضد البنى الإكراهية للدولة.

وهكذا نتوصل، في الفعلية التاريخية للغاندية ككل، إلى تصور الإطار

القومي للسياسة الذي يُحشد فيه الفلاحون لكنهم لا يشاركون فيه، ولأمة يكونون جزءًا منها، بل دولة قومية يبعدون عنها إلى الأبد. أما كيف حددت هذه الإمكانية، التي نشأت عن التوترات داخل الغاندية، عن طريق المكون التحليلي لأيديولوجيا برجوازية ناضجة، وكيف تحول التدخل الغاندي في السياسة الهندية إلى لحظة المناورة في 'الثورة السلبية لرأس المال'، فهما سؤالان سوف نناقشهما في الفصل التالي. لكن تبقى مهمة التأريخ الهندي الحديث أن يشرح السيرورة التاريخية، بأشكالها الإقليمية والتنظيمية المحددة، التي أصبحت بها هذه الإمكانيات السياسية المتأصلة في الأيديولوجيا الغاندية هي الأسلحة الأيديولوجية في يدي البرجوازية الهندية في سعيها إلى خلق بنية دولة جديدة. إن 'رسالة المهاتما' كانت تعني أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين. وكما بدأت الأبحاث الحديثة تُظهر[155]، فإن ما كانت تعنيه للفلاحين أو القبليين هو مختلف كليًا عن الطريقة التي فسرها بها المثقفون. لقد كان الإنجاز التاريخي العظيم لقيادة الدولة القومية في الهند، العاملة في سيرورة الصراع الطبقي التي كانت فيها سيطرة البرجوازية واقعة بشكل دائم تحت التحدي وقيادتها الأخلاقية مفتتة إلى الأبد، هو مصالحة التباسات الأيديولوجيا الغاندية داخل بنية سياسية متمايزة واحدة، والاستيلاء على كل معانيها في جسم الخطاب نفسه.

مع ذلك فإن منطق اليوتوبيا يمكن أن يكون ملتبسًا على نحو عنيد. لقد قُرئ توماس مور كمؤلف لنص أرسى الأسس الأخلاقية للمطالب السياسية لبرجوازية صاعدة، لكنها لا تزال بعيدة عن النصر. ولقد اعتبر أيضًا الجد الأعلى للاشتراكية الطوباوية، ذاك التعبير الناقص عن روح المقاومة لدى البروليتاريا المبكرة في أوربة[156]. ليس مفاجئًا، لذلك، أنه في الصراعات الطبقية غير المحلولة داخل التشكيل الاجتماعي للهند المعاصرة، يمكن للحركات المعارضة أن تدعي شرعيتها الأخلاقية من رسالة المهاتما.

5) لحظة الوصول: نهرو والثورة السلبية

«ثمة شيء رائع جدًا في الإنجازات الراقية للعلم والتقانة»
'The Discovery of India, p.415.'

(1)

في أيلول 1932، في وقت كان تنظيم المؤتمر فيه يكمن مدوخًا ومشتتًا بعد إطلاق [حملة] القمع الهائل على حركة العصيان المدني، أعلن غاندي من سجن يرافدا في بونا أنه سوف يستمر في «الصيام حتى الموت» احتجاجًا على منح رامزي ماكدونالد أصواتًا انتخابية مستقلة 'للطبقات المنبوذة' في الهند. كان جواهر لال نهرو آنذاك في سجن دهرا دون، ووصله الخبر مثل 'قنبلة'. فقد انزعج انزعاجًا كبيرًا من غاندي

بسبب اختيار قضية جانبية لتضحيته النهائية، مجرد مسألة الأصوات

الانتخابية. فماذا ستكون نتيجة حركتنا التحررية؟. ألن تتراجع القضايا الكبرى إلى الوراء، في الوقت الحالي على الأقل؟ . . بعد هذه التضحيات الكثيرة والسعي، هل ستتضاءل حركتنا لتتحول إلى شيء تافه؟.

شعرت بالغضب منه لمقاربته الدينية والعاطفية لمسألة سياسية، وإحالاته المتكررة إلى الرب فيما يتعلق بذلك، حتى إنه بدا وكأنه يقترح أن الرب قد حدد الموعد الدقيق لصيامه. يا له من مثل يُحتذى به![1].

كان نهرو في ذاك الوقت متضايقًا جدًا مما كان يرى أنه انعدام الوضوح فيما يتعلق بالأهداف السياسية للحركة القومية. إنها شكوى تتكرر عبر كتاب السيرة الذاتية الذي كتبه في السجن في عامي 4/ 1935. لم يكن الأمر كما لو أنه لا يستحسن ربط المسائل الاجتماعية والاقتصادية بمطالب القومية. في الحقيقة، كان أحد القادة الأوائل ليسار [حزب] المؤتمر الذي طالب على نحو ثابت بأن تُعطى القومية «مضمونًا اقتصاديًا واجتماعيًا» أكثر وضوحًا. لكن موضوع كل هذه الحملات كان ينبغي أن يكون واضحًا: تأسيس دولة قومية ذات سيادة. كان هذا هو الهدف السياسي؛ والقضايا الاجتماعية والاقتصادية كانت ضرورية لحشد الجماهير في التحرك نحو الهدف. لو لم يتم إبقاء الهدف السياسي على نحو ثابت في الذهن، لكانت كل المساعي إلى الإصلاح الاجتماعي ستتخبط، والطاقات سوف تُهدر، والحركة سوف تقع في يدي الحكومة الأجنبية التي تمسك الآن بالسلطة. في الحقيقة، بقدر ما كان يتعلق الأمر بنجاح هذه الحركات الاجتماعية، فإن المساعي إلى الإصلاح الاجتماعي يمكن أن تكون ناجحة فقط بعد الاستيلاء على السلطة وإقامة دولة قومية.

السبب الحقيقي في أن المؤتمر والتنظيمات غير الرسمية الأخرى لا يمكنها أن تفعل الكثير من أجل الإصلاح الاجتماعي يكمن أكثر عمقًا . . .

تظهر لنا تجربة الماضي أننا يمكن أن نحرز تقدمًا اجتماعيًا قليلاً في ظل الشروط الحالية . . فعلى مدى أجيال ماضية، سحقت الحكومة البريطانية المبادرة وحكمت حكمًا استبداديًا، أو أبويًا، كما سمته هي نفسها. إنها لا تستحسن أي جهد منظم كبير من غير الموظفين، وتشكك في الدوافع الخفية. إن حركة هاريجان، رغم كل الاحتياطات التي اتخذها منظموها، قد دخلت في أحيان قليلة في نزاع مع الموظفين.أنا متأكد من أنه لو بدأ [حزب] المؤتمر الدعاية على نطاق الأمة للاستعمال الأكبر للصابون لدخل في نزاع مع الحكومة في أمكنة كثيرة.

لا أعتقد أنه من الصعب جدًا تحويل الجماهير إلى الإصلاح الاجتماعي إذا أخذت الدولة المسألة في يدها. لكن الحكام الغرباء يكونون مشبوهين دومًا، ولا يمكنهم المضي بعيدًا في سيرورة التحويل. لو أزيل العنصر الغريب وأعطيت التغييرات الاقتصادية الأسبقية، لكان بالإمكان الإدارة النشيطة بسهولة أن تدخل إصلاحات اجتماعية بعيدة المدى[2].

كان رد فعل نهرو على حركة هاريجان غاندي ينبع من إعادة بناء أيديولوجي جديدة كليًا لعناصر الفكر القومي كان يجري العمل عليها آنذاك في المرحلة النهائية، الناضجة تمامًا، من تطور النزعة القومية في الهند، لحظة وصولها. لقد كانت إعادة بناء لها شكلها المحدد وهو توضيع النزعة القومية ضمن حقل أيديولوجيا دولة. بالنظر إلى القيود التاريخية المفروضة على

البرجوازية الهندية ضمن التشكيل الاجتماعي الاستعماري، لم تستطع القيادة الفكرية-الأخلاقية أبدًا أن تُوطد على نحو ثابت في حقل المجتمع المدني. وبدافع الضرورة التاريخية كان على الثورة أن تكون سلبية. كان الشكل الأيديولوجي المحدد للثورة السلبية في الهند هو نزعة دولتية (etatisme)، تعترف صراحة بدور مركزي ومستقل وموجِه للدولة وتشرعنه بقران قومي على وجه التحديد بين فكرتي التقدم والعدالة الاجتماعية.

هذا الشكل الأيديولوجي الناضج من الفكر القومي يمكن إظهاره بوضوح في كتابات جواهر لال نهرو. كان نهرو كاتبًا أقل منهجية من بانكيمتشاندرا، ولا تمتلك كتاباته النوع نفسه من القوة المنطقية الناجمة عن القناعات الأخلاقية الصلبة التي يجدها المرء لدى غاندي. فكتاباه الكبيران السيرة الذاتية واكتشاف الهند، وكلاهما كتبا في أثناء فترات السجن الطويلة، متخبطان، يعجان بالتناقضات الأكثر وضوحًا، ومكتوبان بأسلوب منمق على نحو مبالغ فيه، حيث إن الكتاب الثاني، باعترافه هو، لم ينته إلا لأن مؤونته من الورق قد نضبت[3]. لكن في كتابات هذا المعمار السياسي الأساس للدولة الهندية الجديدة يمكن للمرء أن يجد، على نحو أوضح مما في أي مكان آخر، العناصر الأيديولوجية الرئيسة للفكر القومي في لحظة وصوله.

لجعل تقديمي للموضوع أسهل، دعوني أولاً ألخص ما أعتقد أنه الخط الحاسم للتعليل الذي يربط إعادة البناء الأيديولوجية النهائية للقومية. إنها أيديولوجيا يشكل استقلال الدولة المبدأ الناظم المركزي لها؛ المبدأ المشرعن هو تصور للعدالة الاجتماعية.

تنطلق الحجة إذًا كما يلي: لا يمكن توفير العدالة الاجتماعية للجميع ضمن الهيكل القديم لأنه عتيق ومتفسخ وعاجز عن الحراكية [الدينامية].

فالمطلوب خلق هيكل جديد للمؤسسات يمكنه أن يجسد روح التقدم أو، كمرادف له، الحداثة. التقدم أو الحداثة، وفقًا لمصطلحات القرن العشرين، وإعطاء الأولوية لمجال الاقتصادي، لأنه لا يمكن خلق ثروة كافية لتأمين العدالة الاجتماعية للجميع إلا بإعادة تنظيم شاملة لمنظومتي الإنتاج والتوزيع الاقتصاديتين. لكن أحدث معرفة راكمتها العلوم الاجتماعية الحديثة تظهر بوضوح أنه من غير الممكن القيام بإعادة تنظيم فعلية لبنى المجتمع الاقتصادية إذا لم تأخذ الدولة دورًا منسقًا وموجهًا على نحو مركزي. والدولة الاستعمارية، انسجامًا مع مصالحها الإمبريالية، لن تضطلع بهذا الدور أبدًا؛ في الحقيقة، لقد تصرفت على نحو ثابت بوصفها العائق الرئيس أمام كل المساعي لإعادة الهيكلة هذه. من هنا فإن المهمة السياسية الأساس أمام الأمة هي إقامة دولة قومية ذات سيادة. وهذه الدولة، عندما تقام، ستقف فوق المصالح الضيقة للجماعات والطبقات في المجتمع، وتتخذ رؤية إجمالية للمسألة ووفقًا لأفضل الإجراءات العلمية، تخطط وتوجه السيرورات الاقتصادية لكي تخلق ثروة اجتماعية كافية لضمان الرفاه والعدالة للجميع.

دعونا الآن نرى مساعي نهرو لإثبات هذه الحجة بوصفها المبدأ المكون الرئيس للشكل الأيديولوجي الناضج للفكر القومي في الهند.

(2)

«انحنى الشرق أمام الهبة
في ازدراء صبور، شديد
أطلقت الفيالق مرعدة،

واندفعت في الفكر مرة أخرى».

في اكتشاف الهند، يستشهد نهرو بماتيو آرنُلد، ويسارع إلى معارضته:

> لكن ليس صحيحًا أن الهند قد انحنت بصبر أمام الهبَّة أو كانت غير مبالية بمرور الفيالق الأجنبية. لقد قاومتهم دومًا، على نحو ناجح غالبًا، وغير ناجح أحيانًا، وحتى عندما فشلت في حينه، فقد تذكرت وأعدت نفسها للمحاولة التالية. كان نهجها مزدوجًا: قتالهم وإخراجهم، وامتصاص من لم يكن بالإمكان طردهم ...كان الدافع إلى الحرية، إلى الاستقلال، موجودًا دومًا، ورفض الخضوع للهيمنة الغربية[4].

بعد ذلك بصفحات، يعرض دحضًا أكثر مباشرة للانقسام الجوهراني بين الثقافتين الشرقية والغربية.

> يُفترض أن اليونان القديمة منبع الحضارة الأوربية، وقد كُتب الكثير حول الاختلاف الأساس بين الشرق والغرب. لا أفهم ذلك؛ يبدو أن قدرًا كبيرًا منه غامض ولاعلمي، ومن بدون الكثير من الأساس في الحقيقة. حتى وقت قريب تخيل مفكرون أوربيون كثيرون أن كل شيء ذا شأن يعود أصله إلى اليونان أو روما . . حتى عندما تسرب بعض المعرفة بما فعلته شعوب آسية في الماضي إلى العقل الأوربي، لم يتم قبوله تلقائيًا. كان ثمة مقاومة لاواعية له . . لو فكر الباحثون هكذا، لكان الحشد الجاهل يؤمن أكثر من ذلك بكثير بوجود بعض الاختلاف الجوهري بين الشرق والغرب. إن تصنيع أوربة والتقدم المادي المترتب عليه قد حولا هذا الاختلاف، الذي كان لا يزال يؤثر في العقل الشعبي، وبسيرورة عقلنة زائدة أصبحت اليونان القديمة أبا أوربة الحديثة وأمريكا أو أمهما[5].

لكن هذا الاختلاف كان فقط حول التصنيع وانعدام التصنيع؛ إذ لم تكن له أي علاقة بالتراثات الثقافية القديمة.

لا أفهم استخدام كلمتي شرق وغرب، إلا بمعنى أن أوربة وأمريكا هما على درجة عالية من التصنيع، وأن آسية متخلفة في هذا المجال. هذا التصنيع شيء جديد في تاريخ العالم . . لا توجد صلة عضوية بين الحضارة الهيلينية والحضارة الأوربية الحديثة والأمريكية[6].

في الحقيقة، كانت روح اليونان القديمة واستشرافها أقرب بكثير إلى روح الهند القديمة والصين القديمة واستشرافهما من روح أمم أوربة الحديثة واستشرافها.

لقد كانت كلها تمتلك نفس الاستشراف الوثني المتسامح العريض، والابتهاج بالحياة وبالجمال المدهش والتنوع اللامحدود للحياة، وفن الحب، والحكمة التي تأتي من الخبرة المراكَمة لعرق قديم[7].

السبب الحقيقي في أننا لا نرى هذه التشابهات ونقع بدلاً من ذلك في فخ التفكير المشوَّش هو أن الذين يعلموننا مهتمون بجعلنا نفكر بهذه الطريقة.

الهند، كما يقال، دينية، فلسفية، تأملية، ميتافيزيقية، غير معنية بهذا العالم، وتائهة في أحلام الآخرة والمستقبل. هكذا يحكى لنا، وربما كان الذين حكوا لنا ذلك يحبون أن تبقى الهند غارقة في الفكر وعالقة في التأمل، لكي يمتلكوا هذا العالم والامتلاء منه، لا يعيقهم هؤلاء المفكرون، والاستمتاع به[8].

أخيرًا، يبدو أن الفكر القومي قد أمسك بالعنصر الثيمي الاستشراقي؛ فقد بات الآن قادرًا على انتقاده. لقد تخلص من تلك الجوهرانيات الثقافية التي قيدته منذ ولادته، وأخيرًا بات قادرًا على النظر إلى تاريخ الأمة وتاريخ العالم في خصوصيتهما الحقيقية. لكن مهلاً!. ما الذي

يصنعه بماضيه الخاص، وقد أراق [العنصر] الثيمي القديم؟. ما الإطار الجديد للفهم التاريخي الذي يتبناه؟.

يظهر من سرد نهرو لتاريخ الهند أن ثمة حركتين عظيمتين في تاريخ الأمة، الذي يتكون من دورة طويلة ودورة قصيرة. فالدورة الطويلة تبدأ بأبكر حقبة تاريخية معروفة، حقبة حضارة وادي الهندوس، وتنتهي بالغزوات التركية الأفغانية الأولى في القرن الحادي عشر. إنها حقبة شهدت ازدهار حضارة عظيمة، غنية وقوية، تتميز ببعض الإنجازات المذهلة في حقول الفلسفة والأدب والدراما والفن والعلم والرياضيات. اتسع الاقتصاد وازدهر، وكان ثمة تجارة واسعة الانتشار واحتكاكات ثقافية مع بقع كثيرة أخرى من العالم. ومع ذلك، قبل نهاية الألفية، فإن

> ضعفًا داخليًا يستولي على الهند يؤثر ليس فقط في منزلتها السياسية بل في نشاطاتها الإبداعية أيضًا. لا يوجد تاريخ لذلك، لأن السيرورة كانت بطيئة وزاحفة، وأثرت في شمالي الهند أبكر مما أثرت في جنوبيها[9].

الدليل واضح بما يكفي: لا يوجد عمل عظيم في الفلسفة بعد سانكارا، أو في الأدب بعد بهفبهوتي، كلاهما في القرن الثامن؛ ينتهي العصر العظيم للتجارة الأجنبية في الحقبة نفسها؛ تستمر الهجرات من أجل الاستيطان الاستعماري في جنوب شرقي آسية من الجنوب حتى القرن التاسع؛ يتم إنهاء حكم سلالة التشولا كقوة بحرية عظيمة في القرن الحادي عشر.

> هكذا نرى أن الهند كانت تجف وتفقد عبقريتها الإبداعية وحيويتها. ماذا كانت أسباب هذا الانحدار السياسي والركود الثقافي؟. هل كان هذا يُعزى إلى العمر وحده . .؟، أم هل كانت الأسباب الخارجية والغزوات مسؤولة عنه؟ . . لكن لماذا ينبغي أن تفقد الحرية السياسية ما

لم يكن قد سبق ذلك نوع ما من الانحلال؟ . . هذا الانحلال الداخلي ظاهر على نحو جلي في الهند في نهاية الأعوام الألف تلك[10].

إن الدليل الأهم على هذا الانحلال هو في «الجمود والإقصائية المتناميتين للبنية الاجتماعية الهندية كما يمثلهما أساسًا نظام الطبقات الاجتماعية المغلقة»[11].

أصبحت الحياة كلها مؤطرة حيث يكون عمل كل إنسان ثابتًا ودائمًا، ويكون هو قليل الاكتراث بالآخرين . . هكذا أصبحت أنماط بعينها من النشاط وراثية، وكان ثمة ميل إلى تجنب الأنماط الجديدة من العمل والنشاط والتقيد بالعادات القديمة، والتضييق على المبادرة وروح الابتكار . . طالما كانت تلك البنية توافر السبل للنماء والتوسع، فقد كانت تقدمية؛ عندما بلغت حدود التوسع المفتوحة لها، أصبحت مستقرة، لاتقدمية وفيما بعد، متراجعة حتمًا.

بسبب ذلك كان ثمة انحدار على طول الخط؛ فكري، فلسفي، سياسي، في تكنيك الحرب وأساليبها، في المعرفة والاحتكاكات مع العالم الخارجي، في الاقتصاد المنكمش، وكان ثمة نمو للعواطف المحلية والشعور العدائي والفئوي الصغير على حساب التصورات الأكبر للهند ككل[12].

وهكذا وصلت الدورة الطويلة إلى نهايتها لأن الهند انكمشت داخل قوقعتها، وأصبحت جامدة وفقدت إبداعيتها وتجدديتها المبكرتين. لكن ذلك لم يكن يعني موت الحضارة الهندية. بل بقي شيء من الحيوية، وحتى عندما تعرضت لسلسلة كاملة من الغزوات، كان ثمة استمرارية تاريخية عندما دخلت الهند في حلقتها الثانية من الازدهار، هذه المرة أقصر نوعًا.

مع ذلك، كما سيتبين في عصور لاحقة، كان ثمة بعدُ حيوية في

البنية القديمة وتماسك مذهل، إضافة إلى بعض المرونة والقدرة على التكيف. بسبب ذلك نجحت في البقاء والاستفادة من الاحتكاكات وموجات الفكر الجديدة، وحتى التقدم ببعض الطرق. لكن ذاك التقدم مقيدًا على الدوام ومعاقًا بالبقايا الكثيرة للماضي أكثر مما ينبغي[13].

تقع الدورة الثانية في حقبة الإمبراطوريات الإسلامية، التي تبلغ ذروتها في أثناء حكم الإمبراطور المغولي أكبر. إنها تتخذ شكل تركيبة ثقافية جديدة بين العناصر المحلية والعناصر التركية والأفغانية والإيرانية والعربية، وتحرز تألقًا عظيمًا في الفن والعمارة والأدب والموسيقى وحتى بعض العبادات الدينية والفلسفات التركيبية. أما بحسب نهرو، فإن الحركة هي جهد برعاية كثيرة جدًا من الدولة، إذ تلعب شخصية الإمبراطور على دورًا حاسمًا نحو خاص. كان أكبر حتى ذاك الوقت الشخصية الأكثر لفتًا للاهتمام في هذه الحركة، وهو «مثالي وحالم، لكنه أيضًا رجل فعل وقائد رجال أثار الولاء الحماسي لزملائه»[14]. متمتعًا بصفات رجل الدولة الحكيم والمحسوبية التخيلية سعى إلى توحيد البلد سياسيًا وثقافيًا. «ففيه تشكل الحلم القديم بهند موحدة، ليس سياسيًا فقط في دولة واحدة بل مندمجة عضويًا في شعب واحد[15].

مع ذلك لم تكن الآثار الإجمالية لهذه التركيبة الثقافية عميقة بما يكفي لأن تغير بأي طريقة أساس بنية المجتمع أو أساليب حياة الشعب. كانت الآثار «أكثر أو أقل سطحية، وبقيت الثقافة الاجتماعية إلى حد كبير هي نفسها كما اعتادت أن تكون. لقد أصبحت في الواقع، في بعض الوجوه، أكثر جمودًا[16]. رغم شجاعة ومخيلة المساعي الإمبراطورية لتغيير المجتمع، الاستشراف كان محدودًا على نحو متأصل والمناهج غير بارعة إلى حد بعيد

وغير مقدرة لتعقيدات المهمة.

من الممكن أن يكون أكبر قد وضع الأسس للتغيير الاجتماعي لو أن عقله التواق، الفضولي، قد تحول في هذا الاتجاه وسعى لاكتشاف ما كان يحدث في بقاع أخرى من العالم. لكنه كان مشغولاً، أكثر مما ينبغي بتقوية إمبراطوريته، والمشكلة الكبيرة التي واجهته كانت كيف يصالح ديانة هادية مثل الإسلام مع الديانة القومية وتقاليد الشعب، وبذلك يبني الوحدة القومية. لقد حاول أن يفسر الدين بروح عقلانية وبدا للحظة أنه قد حقق تحولاً ملحوظًا للمشهد الهندي. لكن هذه المقاربة المباشرة لم تنجح كما نجحت نادرًا في أمكنة أخرى.

لذلك، فإن أكبر لم يشكل أي فرق أساس لذاك السياق الاجتماعي للهند فحسب، بل همدت بعده تلك النفحة من التغيير والمغامرة العقلية التي أدخلها، واستأنفت الهند حياتها السكونية واللامتغيرة[17].

هكذا، رغم الفترة القصيرة من الحراكية الثقافية التي رعتها الدولة، فإن 'الحياة' ذاتها لم تتغير. فقد كانت الحقبة ذاتها تشهد التغيرات الأبعد مدى والأكثر ثورية قي أوربة، لكن «آسية، الساكنة والهاجعة، كانت لا تزال مستمرة بالطريقة التقليدية القديمة المعتمدة على كدح الإنسان وعمله»[18]. لذلك، ففي عشية الغزو الأوربي للشرق، كان هناك اختلاف أساس تمامًا بين مواقف الأمم الأوربية واستشراف حياتها، الباحثة في اتجاهات جديدة، محطمة أغلال التراث والعقيدة الجامدة [الدوغما] ومخضعة العالم بأسره لمشيئتها وهيمنتها، ومواقف واستشراف شعوب آسية، المقيدة بالتقاليد وبمؤسسات عصر منصرم، مشلولة جسدًا وروحًا. وهذا ما يفسر السبب في أن الأمم الآسيوية تعرضت للهجوم الأوربي الضاري. إذ لم يكن بمقدورها أن تقاوم لأنها فقدت عنفوانها الداخلي وحيويتها.

وهكذا نعود مرة أخرى إلى [العنصر] الثيمي الاستشراقي. عندئذ فقط يُخفض الاختلاف بين الشرق والغرب من الجوهري إلى الحدسي. لا يوجد شيء عضوي أو جوهري في الحضارة الأوربية جعلها دينامية وقوية: سوى إنها في نقطة معينة في التاريخ عثرت فجأة على روح جديدة، مصادر جديدة للطاقة والإبداعية. وعلى نحو مماثل، لا يوجد شيء عضوي أو جوهري في الحضارات الآسيوية جعلها ساكنة وضعيفة: بعد حقبة طويلة من النمو الرائع، كانت الينابيع القديمة للحيوية والتجدد قد جفت تدريجيًا. في هذا المفصل التاريخي كان الصدام قد حدث بين الغرب والشرق: الغرب غزا، والشرق خضع.

لذلك، في إعادة التفسير القومية الجديدة هذه للأثر الاستعماري، يصبح الزمن التاريخي نفسه عرضيًا. فلكل حضارة، كما يُجادَلُ الآن، أحقاب نموها وأحقاب انحلالها. لا توجد صلات جوهرية أو عضوية أو لا يمكن تخطيها بينهما. كل حقبة تفسرها مجموعة من العوامل الحدسية/ الأزمية: الاقتصادية، السياسية، الفكرية، وغيرها. وأيضًا، تكون القيم الثقافية، أو 'الروح'، التي ترافق ضربًا خاصًا من النمو، قابلة للانتزاع من سياقها الحضاري الخاص وجعلها قيمًا تاريخية عالمية. عندئذ لا تعود 'مُلكًا' لأي ثقافة بعينها، ولا هي مرتبطة ارتباطًا جوهريًا أو عضويًا بتلك الثقافة.

هكذا، يمكن فصل الماضي والحاضر عن تواريخ أمم بعينها وإعادة تقديمهما بوصفهما تواليًا 'لروح العصر' العالمية. وهذا ما حدد معيار التطور التاريخي العالمي الذي يمكن من منظوره ظهار أن أممًا بعينها متقدمة أو متخلفة، وتفسير مرحلة بعينها من تلك الدورة في ضوء عوامل أزمية/ حدسية محددة. لهذا، فإن انعدام التاريخي الخاص الذي وقعت فيه الهند تحت الإخضاع الأجنبي كانت الأمم الأوربية فيه متطلعة إلى الأمام

وديناميكية في حين كان المجتمع الهندي في مرحلة إحباط. إن الفشل اللاحق للمجتمع الهندي في الارتقاء إلى المعيار التاريخي العالمي للتطور كان من الممكن تفسيره تمامًا بظروف الحكم الاستعماري: لأن السلطة الأجنبية السائدة أعاقت على نحو مستمر نمو قوى الحداثة كان المجتمع الهندي يجد أنه من المستحيل أن يتطور.

> عندما جاء البريطانيون إلى الهند، رغم أنها كانت لا تزال متخلفة تقانيًا إلى حد ما بين أمم العالم التجارية المتقدمة، فإن التغيرات التقنية قد أتت بلا شك وغيرت الهند كما كانت قد غيرت بعض البلدان الغربية. لكن تطورها المعياري قد لجمته السلطة البريطانية. ضُبط النمو الصناعي وكنتيجة لذلك فقد لجُم النمو الاجتماعي أيضًا. إن علاقات المجتمع السلطوية المعيارية لم يكن بمقدورها أن تتكيف وتجد التوازن، لأن كل السلطة كانت مركزة في المرجعية الأجنبية، التي قامت على القوة وشجعت جماعات وطبقات كانت قد كفت عن امتلاك أي أهمية حقيقية . . إذ كانت منذ زمن طويل قد أنهت دورها في التاريخ وكانت ستزاح جانبًا من قوى جديدة لو لم تُمنح الحماية الأجنبية . . من الناحية المعيارية كانت ستُقتلع أو تُحول إلى وظيفة أكثر ملاءمة عن طريق الثورة أو السيرورة الديموقراطية. لكن طالما استمر الحكم الاستبدادي الأجنبي، لم يكن من الممكن لمثل هذا التطور أن يحدث[19].

إذًا، لم تكن لحقيقة أن حاضر الهند كان يبدو محكومًا للغاية بالماضي علاقة بشيء متأصل في ثقافتها. فقد كان ذلك نتيجة لظرف سياسي معين، شكل إلغاؤه المهمة السياسية المبدئية أمام الأمة. بإنجاز تلك المهمة، ستقوم الأمة الهندية بالخطوة الهامة الأولى نحو التناغم مع 'روح العصر'. هذا هو السبب

في أن الاضطرابات السياسية العنيفة في الهند مثلت «الإرادة المغفلة الاسم واللامفكرة لشعب آخذ في الصحوة، يبدو أنه يتجاوز ماضيه»[20].

وقد تبع ذلك أيضًا بالبحث عن حاضرها ليس في ماضيها الخاص، إنما في مكان آخر، في التمثيل العالمي 'لروح العصر'، كانت الأمة الهندية تحاول فقط العمل بالعودة إلى مسار تطورها 'المعياري'. هذا لا يمثل بالضرورة أي تهديد لهويتها الثقافية المميزة.

في الهند ليس علينا أن نذهب إلى الخارج بحثًا عن الماضي والبعيد. فقد وجدناهما هنا بوفرة. إذا ذهبنا إلى البلدان الأجنبية فذلك بحثًا عن الحاضر. هذا البحث ضروري، لأن الانعزال عنه يعني التخلف والاضمحلال[21].

(3)

لكن ما ذاك المميز في 'روح العصر' هذه، هذا الحاضر الذي يوجد في مكان آخر، ولذلك يجب إيجاده في مكان آخر؟ يحاول نهرو أن يعرِّفه:

العقل الحديث، أي أفضل نوع من العقل الحديث، هو عملي وبراغماتي، أخلاقي واجتماعي، إيثاري وإنساني. إنه محكوم بمثالية عملية للإصلاح الاجتماعي. إن المُثُل التي تحركه تمثل روح العصر، (Zeitgeist)، اليوغادهارما (Yugadharma). لقد نبذ إلى حد كبير المقاربة الفلسفية للقدماء وبحثهم عن الحقيقة النهائية، كما نبذ تقوانية الحقبة القروسطية وصوفيتها. فالإنسانية هي إلهه والخدمة الاجتماعية دينه . . .

لذلك علينا أن نقوم بوظيفتنا بما يتفق مع أسمى مُثُل العصر الذي نعيش فيه . . يمكن تصنيف تلك المثل تحت عنوانين رئيسين:

الإنسانوية والروح العلمية[22].

هل هذه، إذًا، عودة إلى إشكالية بانكيم؟. لأنه أليس هذا التعريف لروح العصر يعتمد على نفس الضرب من التمييز بين المادي والروحي؟. وألا يقول نهرو إننا لكي نصبح حديثين يجب أن نتعلم المهارات المادية من الغرب، من دون أن نفقد إرثنا الروحي؟ .في بعض الأحيان، في الواقع يقول نهرو ذلك بالضبط:

> إن الهند، إضافة إلى الصين، يجب أن تتعلم من الغرب، لأن الغرب الحديث لديه الكثير ليعلمه، وروح العصر يمثلها الغرب. لكن الغرب أيضًا في حاجة واضحة إلى تعلم الكثير، وتطوراته في التقانة ستجلب له القليل من الراحة إذا لم يتعلم بعض الدروس الأعمق للحياة، التي امتصت عقول المفكرين في كافة العصور وفي كافة البلدان[23].

على نحو عام أكثر، إن الفروق بين العلمي واللاعلمي، بين العقلاني واللاعقلاني، بين العملي والميتافيزيقي، هي تمامًا الفروق التي باتت، بمصطلحاتها الأكثر عمومية، تطغى على الفكر العقلاني، والوضعي على نحو أكثر تحديدًا، بعد عصر التنوير في أوربة. فقد قَبِل [الفكر العقلاني] بـ'بديهية' (givenness) العلم، بوصفه جسمًا من المعرفة بمبادئه الميثودولوجية [المنهجية] المميزة وتقنيات التطبيق العملي التي أثبتت جدواه، وبالتالي صحته. لذلك فإن 'روح العلم' أو 'المزاج العلمي' كانت تعني ليس مجرد عقلانية، بل عقلانية تستند استنادًا صلبًا على 'وقائع تجريبية'، أو 'حقائق قابلة للإثبات تجريبيًا'. وكانت تعني انهامًا بالمسائل 'العملية' ورفضًا للانخراط في التأمل 'الزائد' و'العقيم'. لأن الفلسفة التأملية

> قد سكنت عادة في برجها العاجي مقطوعة عن الحياة ومشاكلها اليومية، مركزة على الأهداف المطلقة، وفاشلة في ربطها بحياة

الإنسان. كان المنطق والعقل دليليها، فأخذاها بعيدًا في اتجاهات عديدة، لكن ذاك المنطق كان إلى حد أكثر مما ينبغي نتاجًا للذهن ولا صلة له بالواقع[24].

إن العلم، من الناحية الأخرى، ينظر 'إلى الوقائع وحدها'[25]. لذلك، مهما تكن حدود العلم فهو وحده الذي يقدم لنا جسمًا من المعرفة يُعولُ عليه من أجل العيش العملي.

أن نفهم جزءًا من الحقيقة، وأن نطبقه على حيواتنا، أفضل من ألا نفهم شيئًا على الإطلاق ونتخبط تخبطًا يائسًا في مسعى عبثي لإدراك لغز الوجود . . إن المقاربة العلمية، المزاج المغامر، والنقدي مع ذلك، للعلم، البحث عن الحقيقة والمعرفة الجديدة، رفض القبول بأي شيء من دون اختبار وتجريب، القدرة على تغيير الاستنتاجات السابقة في وجه الأدلة الجديدة، التعويل على الواقع المرصود وليس على النظرية المسبقة التصور، الانضباط الصارم للذهن؛ كل هذا ضروري، ليس فقط لتطبيق العلم، بل للحياة ذاتها ولحل مشاكلها الكثيرة[26].

لكن بعيدًا عن هذه المعاني الضمنية العامة لعقلانية مابعد عصر التنوير، كان 'المنهج العلمي' و'المقاربة العلمية للحياة' يعنيان أيضًا لنهرو شيئًا أكثر خصوصية بكثير مما كانا يعنياه لشخص مثل بانكيم. في الحقيقة، كان الفكر الهندي القديم، على مستواه الأكثر عمومية، كما أكد نهرو، ومثلما أكد بانكيم، أقرب في الروح إلى الاتجاه العلمي بكثير من القيم الثقافية الإجمالية للغرب الحديث.

سيطر العلم على العالم الغربي وكل فرد هناك يدفع الجزية له، ومع ذلك لا يزال الغرب بعيدًا عن تطوير المزاج الحقيقي للعلم. إذ لا يزال عليه أن يُدخل الروح والجسد في تناغم خلاق . . فالأساس

الجوهري للفكر الهندي على مدى العصور الماضية، وإن لم تكن تمظهراته اللاحقة، ينسجم مع المزاج والمقاربة العلميين، كما ينسجم مع النزعة الأممية. إنه يقوم على بحث لا يعرف الخوف عن الحقيقة، وعلى تضامن الإنسان، وحتى على ألوهية كل ما هو حي، وعلى التطور الحر والتعاوني للفرد والنوع، دومًا إلى حرية أكبر ومراحل أرقى من النمو البشري[27].

لكن هذا ليس هو الأكثر تميزًا في إعادة البناء الناضجة للأيديولوجيا القومية. بحسب نهرو، كان 'المنهج العلمي' يعني أيضًا، على نحو محدد تمامًا، أولية مجال الاقتصادي في كافة المسائل الاجتماعية. وهذه على وجه الخصوص ما كان يعتقد رجال مثل نهرو أنها الطريقة الحديثة، أو طريقة القرن العشرين، في النظر إلى التاريخ والمجتمع. فسواء كانت مسألة برامج سياسية، أو سياسة اقتصادية، أو قضايا اجتماعية وثقافية، على التحليل 'العلمي' أن يبدأ دائمًا بربطها بالبنية الاقتصادية الأساس للمجتمع. ويجب البحث الحلول الصحيحة لمثل هذه المشاكل أيضًا في ضوء إعادة هيكلة تلك الترتيبات الاقتصادية للمجتمع. وقد أعلن نهرو أنه «إذا وجد شيء واحد يظهره التاريخ فهو أن المصالح الاقتصادية تشكل الرؤى السياسية للجماعات والطبقات. إذ لا يوجد سبب ولا اعتبارات أخلاقية تلغي تلك المصالح»[28].

لقد أصبح هذا الآن هو الإطار النظري الجديد لقومية أعيد بناؤها. إنه يقدم لها المفتاح إلى سياسة جديدة كليًا من المواقف العقلانية عن المسائل السياسية الحيوية التي تواجهها: تقويمها للحكم الاستعماري، تعريف حدود الأمة، دور المؤسسات الاجتماعية التقليدية، دور الدين، مدى التصنيع وايقاعه، وفوق كل شيء، دور الدولة. من هذه المواقف، تكون [القومية المعاد بناؤها]

حتى قادرة على أن تنتحل لأغراض قومية خالصة 'المنهج العلمي للماركسية' بوصفه التعبير الأكثر تقدمًا حتى الآن عن عقلانية عصر التنوير الأوربي.

إن نظرية الماركسية وفلسفتها قد أضاءتا كثيرًا من زوايا عقلي المظلمة. فبات التاريخ يمتلك معنى جديدًا لي إذ ألقى التفسير الماركسي فيضًا من الضوء عليه، وأصبح دراما جلية للعيان ذات نظام وهدف، مهما كان لاواعيًا، وراءها . . .

لقد بدا أن الأزمة والانهيار العالميين الكبيرين يسوغان التحليل الماركسي. ففي حين كانت المنظومات والنظريات الأخرى تتلمس طريقها في الظلام، فإن الماركسية وحدها التي فسرت ذلك على نحو مرضٍ تقريبًا وقدمت حلاً حقيقيًا.

عندما سيطرت هذه القناعة علي، كنت مفعمًا بانفعال جديد وقلت كآبتي من عدم نجاح العصيان المدني بكثير. ألم يكن المسير العالمي بسرعة نحو الاكتمال المرغوب؟ . . أصبح كفاحنا القومي مرحلة في الرحلة الأطول . . الزمن كان في صالحنا[29].

كان هذا الانتحال للماركسية، بالطبع، انتقائيًا على نحو متعمد، كما سنرى لاحقًا، لكنه أمَّن شرعنة علمية جديدة لمجموعة كاملة من التمييزات العقلانية بين الحديث والتقليدي، بين العلماني والديني، بين التقدمي والظلامي، بين المتقدم والمتخلف. في كل حالة، كانت الحجة كما يلي: في عصرنا وفي هذا اليوم، لا يوجد سوى اتجاه عام واحد معطى تاريخيًا يجب أن يتحرك فيه الاقتصاد: اتجاه التصنيع السريع. إن موقف كل فئة اجتماعية أو طبقة على حدة في مواجهة الشروط من أجل مثل هذا التصنيع السريع للاقتصاد قد قرر 'المصالح الاقتصادية الحقيقية' لتلك الفئة أو الطبقة. فتلك [الطبقات] التي تكون مصالحها الاقتصادية الحقيقية متوافقة مع تلك

الشروط هي طبقات 'تقدمية'؛ أما تلك التي تكون مصالحها مناقضة لتلك الشروط فهي 'طبقات رجعية'. ومع ذلك، بغض النظر تمامًا عن المصالح الاقتصادية الحقيقية، كانت توجد أيضًا معتقدات ذاتية وأيديولوجية في المجتمع منعت فئات وطبقات بعينها من إدراك مصالحها الاقتصادية الحقيقية والتصرف وفقًا لها. فكانت هناك الأيديولوجيات المتخلفة مثل الولاءات البدائية، والعواطف الطائفية، والظلاميات الدينية . . إلخ، وتلك الطبقات الرجعية التي كانت معارضة للتغيرات التقدمية أدامت سيطرتها البالية من نواح أخرى، غالبًا باللعب على هذه المعتقدات الاجتماعية الذاتية.

هكذا، على سبيل المثال، كانت مشكلة 'الطائفية' الكلية الوجود هي التي تتعقب على نحو ثابت القومية الهندية في القرن العشرين. نظريًا، كانت المشكلة كما رآها نهرو بسيطة بما يكفي: المطلب السياسي الأساس كان الضمان القانوني لحقوق المواطنة الكاملة والمتساوية، بغض النظر عن الاختلافات الدينية أو اللغوية أو الثقافية الأخرى. تلك كانت المقدمة الليبرالية القاعدية التي أقيمت عليها الحقوق المدنية الفردية. هذا علاوة على أنه ينبغي وجود اعتبار للرفاه أو العدالة الاجتماعية:

> ينبغي أن يبذل كل جهد من قبل الدولة أوالوكالات الخاصة لإزالة كل الحواجز الاجتماعية والعرفية المؤذية التي وقفت في طريق التطور الكامل للفرد ولأي جماعة، وينبغي مساعدة الطبقات المتخلفة تعليميًا واقتصاديًا على التخلص من أسباب عجزها بالسرعة الممكنة. وهذا ينطبق على نحو خاص على الطبقات المنبوذة. لقد ترسخت [القناعة] بأن النساء ينبغي أن يشاركن بكل وسيلة مع الرجال في امتيازات المواطَنة(30).

كان صحيحًا، بالطبع، أن الدولة الاستعمارية كانت بالكاد مهتمة بتوفير

هذه الشروط لأجل النمو الكامل للمواطنة. فقد كانت قوة خارجية تتدخل في النزاعات السياسية في الهند لكي تعزز مصالحها الخاصة، ولذلك 'تناصر' طرفًا ضد الآخر بتوزيع الامتيازات الاجتماعية على أساس طائفي. لكن هذا المبرر للاستنتاج أن حل المشكلة الطائفية كان يتطلب، كخطوة أولى، إزالة الدولة الاستعمارية وخلق دولة قومية حقيقية.

لكن عندما توفرت هذه المقدمات للدولة القومية لم يعد من الممكن أن توجد مشكلة 'طائفية'. فالمشاكل الوحيدة عندئذ التي ستكون حقيقية هي المشاكل الاقتصادية.

> أما وقد ضمنت حماية الدين والثقافة . . إلخ، فإن المشاكل الكبرى التي كان لزامًا أن تبرز هي اقتصادية لا علاقة لها بدين الشخص. قد توجد النزاعات الطبقية أيضًا، وليس النزاعات الدينية، إلا بقدر ما يمثل الدين ذاته مصلحة مكتسبة[31].

ومرة أخرى، كان واضحًا بما فيه الكفاية أن حل هذه 'المشاكل الاقتصادية الحقيقية' يتطلب إعادة هيكلة أساس لسيرورات المجتمع الاقتصادية، حيث يمكن للازدياد الضخم في الناتج الاجتماعي أن يثمر موارد كافية لإشباع الحاجة إلى التوزيع العادل والرفاه لكل الجماعات. لا يمكن إيجاد حل حقيقي للمشكلة 'الطائفية' عن طريق السعي إلى العمل بدون فائدة مع البنية القائمة.

> لا يمكننا أن نبني أساسًا مستقرًا للعمل المشترك إلا بالتفكير بلغة إطار سياسي مختلف؛ وحتى أكثر من ذلك بلغة إطار اجتماعي مختلف. إن الفكرة الكاملة التي تشكل الأساس للمطالبة بالاستقلال هي التالية: لجعل الناس يتحققون من أننا كنا نكافح من أجل بنية سياسية مختلفة كليًا . .

لكن كل قادتنا تقريبًا استمروا في التفكير الإطار الفولاذي الضيق للبنية السياسية، والاجتماعية بطبيعة الحال، القائمة. فقد واجهوا كل مشكلة، طائفية أو دستورية، بهذه الخلفية وكانوا على نحو حتمي ألعوبة بيدي الحكومة البريطانية، التي تحكمت تحكمًا كاملاً بتلك البنية . . كان الزمن قد فات أن يكون بالإمكان حل أي مشكلة سياسية أو اقتصادية أو طائفية في الهند حلاً مرضيًا بالطرق الإصلاحية. فقد كان الوضع يتطلب استشرافًا وتخطيطًا ثوريين وحلولاً ثورية . . .

إن نقص المُثُل والأهداف الواضحة في كفاحنا من أجل الحرية قد ساعد بلا شك على انتشار الطائفية. فلم ترَ الجماهير أي صلة واضحة بين معاناتها اليومية والقتال من أجل الاستقلال[32].

مع ذلك، في حين قد يكون ذلك كله واضحًا بما يكفي من التحليل 'العلمي' للمشكلة، فإن المعتقدات الذاتية التي يحملها الناس لا تسمح لهم بالضرورة بأن يروا الحل بمثل هذا الوضوح. «لقد قاتلوا جيدًا بما يكفي أحيانًا بالغريزة، لكن هذه كانت سلاحًا ضعيفًا يمكن تثليمه بسهولة أو تنحيته جانبًا لأغراض أخرى. لم يكن ثمة أي سبب وراء ذلك»[33]. وعندئذ كان ثمة خوف:

[خوف] من أن أعدادًا أكبر يمكن أن تقهر أقلية من الناحية السياسية . . لقد تعود الناس على التفكير وفق خطوط الانقسام الديني، وكانوا يشجعون على نحو مستمر على فعل ذلك من قبل التنظيمات الدينية الطائفية وتصرف الحكومة، حيث أن الخوف من الجماعة الدينية الكبرى، أي الهندوس، التي تغرق الجماعات الأخرى استمر يقلق أذهان الكثير من المسلمين . . الخوف لا يفتقر

إلى المسوغات[34].

لم تتصرف الجماهير وفقًا لما [يمليه] 'العقل' لأنها لم تكن قد تعلمت أن تفعل ذلك. لقد تصرفت 'بالغريزة' ولذلك كانت قابلة للتأثر 'بالعواطف الدينية'. هكذا، رغم أن مطالب 'الطائفية' كانت على نحو تمامًا تعود لطبقة عليا رجعية صغيرة جدًا داخل كل جماعة، كان الدعم السياسي الذي لقيته تلك المطالب من الجماعة عمومًا 'استثنائيًا' تماما، بأي مقياس من مقاييس التفسير العقلاني.

> إنه لأمر استثنائي مع ذلك كيف نجحت الطبقات البرجوازية، بين الهندوس والمسلمين، بالاسم المقدس للدين، في الحصول على قدر من التعاطف والدعم الجماهيريين لبرامج ومطالب لا علاقة لها مطلقًا بالجماهير، أو حتى بالطبقة الوسطى الدنيا. فكل مطلب من المطالب الطائفية التي تقدمت بها أي جماعة طائفية هو، في التحليل النهائي، مطالبة بالوظائف، وهذه الوظائف لا يمكن أن تذهب إلا إلى حفنة من الطبقة الوسطى العليا. توجد أيضًا، بالطبع، المطالبة بمقاعد خاصة وإضافية في الهيئة التشريعية، بوصفها ترمز إلى السلطة السياسية، لكن هذه أيضًا ينظر إليها أساسًا على أنها القدرة على ممارسة المحسوبية. هذه المطالب السياسية الضيقة، التي تفيد في الحد الأقصى عددًا صغيرًا من الطبقات الوسطى العليا، وغالبًا ما تخلق الحواجز في طريق الوحدة القومية والتقدم، قد جُعلت بذكاء تبدو مطالب جماهير تلك الجماعة الدينية بعينها. إذ كان الهوى الديني يُوجه إليهم لكي يخفوا حرمانهم.
>
> بهذه الطريقة عادت الرجعيات السياسية إلى الحقل السياسي في إهاب الزعماء الطائفيين، والتفسير الحقيقي للخطوات المختلفة التي

اتخذوها لم يكن انحيازهم الطائفي بقدر ما كان رغبتهم في إعاقة التقدم السياسي[35].

أما ضمن البناء 'العلمي' الجديد للمجتمع والسياسة فإن مشكلة المعتقدات الذاتية للجماهير، بوصفها متميزة عن 'مصالحها الاقتصادية الموضوعية'، لم يكن بالإمكان فهمها عقلانيًا، لأن تلك المعتقدات كانت تقع في مجال 'اللاعقل'، مجال 'العواطف'، مجال 'العفوية'. كل ما كان بالإمكان فهمه هو دوافع ومصالح الزعماء السياسيين والتنظيمات السياسية التي كانت تسعى إلى التلاعب بالجماهير عن طريق اللعب على عواطفها الدينية. ولذلك، يصبح فهم سياسة 'الطائفية' مشكلة تعريف أي جماعة من السياسيين استخدمت أي قضايا بعينها لتضليل أي قطاعات من الشعب. السير سَيِّد أحمد خان، الذي أطلق حركة في أواخر القرن التاسع عشر لنشر التعليم الغربي بين المسلمين الهنود، لم يكن 'رجعيًا' لأنه من دون هذا التعليم، كان المسلمون سيبقون متخلفين. «لم يكن المسلمون جاهزين تاريخيًا أو أيديولوجيًا، إذًا، للحركة القومية البرجوازية، لأنهم لم يطوروا أي برجوازية، كما فعل الهندوس. لذلك، فإن نشاطات السير سَيِّد، رغم كونها معتدلة جدًا ظاهريًا، كانت في الاتجاه الثوري الصحيح[36]. (عرضيًا، إن الفرضية غير المعلنة هنا هي أن المسلمين كانوا يحتاجون إلى 'برجوازية مسلمة' لكي يصبحوا جاهزين تاريخيًا للحركة القومية؛ إن 'البرجوازية الهندية' لن تخدم الهدف). مع ذلك، في أوائل القرن العشرين، عندما برز الآغا خان كزعيم للمسلمين، كان ذلك يعني «اصطفاف الطبقات المسلمة المالكة للأراضي إلى جانب البرجوازية الناشئة مع الحكومة البريطانية» باستخدام القضية الدينية لإحباط أي تهديد محتمل لاستقرار الحكم البريطاني أو للمصالح المكتسبة للطبقات العليا[37]. مع ذلك، لم يكن من الممكن إيقاف «الانجراف الحتمي

للبرجوازية المسلمة باتجاه القومية».

بعد الحرب العالمية الأولى، بدأ الإخوة علي و م أ أنصاري وأبو الكلام آزاد «وعدد من الزعماء البرجوازيين الآخرين . . يؤدون دورًا هامًا في الشؤون السياسية للمسلمين». فسرعان ما 'كنس' غاندي معظمهم إلى حركة اللاتعاون[38]. لكن العناصر 'الطائفية' والمتخلفة، بين كل من الهندوس والمسلمين، عادت إلى الصورة. فقد كان ثمة «كفاح من أجل الوظائف لإنتلجنسيا الطبقة الوسطى». وكان ثمة أيضًا المشكلة الخاصة في البنجاب والسند والبنغال حيث كان الهندوس «الطبقة المدينية الدائنة، الأغنى» وكان المسلمون « الطبقة الريفية المديونة، الأفقر». لذلك كان النزاع بين الإثنتين اقتصاديًا غالبًا، لكنه كان دائمًا يُعطى صبغة طائفية. كان ثمة طائفية من طرف السياسيين الهندوس أيضًا، المتنكرين «تحت عباءة قومية» لكنهم في الواقع يسعون إلى حماية مصالح الطبقة العليا الهندوسية[39]. لكن في كل واحدة من هذه الحالات، كان ثمة قيادة سياسية معينة أو منظمة معينة لعبتا على العواطف الدينية للجماهير لكي تجمعا الدعم لسياسات أو مصالح معينة تمس الطبقات العليا فقط. عندما كانت تلك السياسات في صالح الأهداف العريضة لحركة قومية موحدة، فقد كانت 'تقدمية'؛ وعندما لم تكن كذلك، فقد كانت تمثل نشاطات «جماعة رجعية صغيرة من الطبقة العليا . . بدأت . . تستغل العواطف الدينية للجماهير وتسخرها من أجل غاياتها الخاصة»[40].

خذ مسألة حيوية أخرى من مسائل الحركة القومية الهندية: مسألة التصنيع. هنا مرة أخرى، نجد حجة نهرو مماثلة: روح العصر كانت تتطلب التصنيع؛ من دونه، لن تبقى مشاكل الفقر الاقتصادية بلا حل فحسب، بل حتى إن الأسس السياسية للأموة المستقلة ستكون مهددة. لذلك، لم تكن مسألة اختيار أخلاقي أو جمالي. كانت حقيقة بسيطة من حقائق الحياة الحديثة،

تقررها عالميًا شروط الإنتاج الاقتصادي الحديث.

> يمكن بصعوبة أن نفند الرأي القائل: إنه، في سياق العالم الحديث، لا يمكن لأي بلد أن يكون مستقلاً سياسيًا واقتصاديًا، حتى ضمن إطار الاعتماد المتبادل الأممي، ما لم يكن على درجة عالية من التصنيع ويكون قد طور موارد قدرته إلى الحد الأقصى. ولا يمكنه الوصول إلى مستويات معيشة مرتفعة ويحافظ عليها ويتخلص من الفقر من دون مساعدة التقانة الحديثة في كل مجالات الحياة تقريبًا. فالبلد المتخلف صناعيًا سوف يخل على نحو مستمر بتوازن العالم ويشجع النزعات العدوانية للبلدان الأكثر تطورًا[41].

هكذا، لم تبرز ببساطة مسألة الاختيار بين المسارين البديلين للتطور الاقتصادي، واحد يقوم على الصناعة الثقيلة الواسعة النطاق والآخر يقوم على الصناعة اللامركزية الضيقة النطاق. إذ يجب على الاختيار السياسي من هذا النوع أن يباشر بإعطاء الأولوية للمحددات الاقتصادية. وفي هذا المجال، فقد حُسم الاختيار مسبقًا؛ في مكان آخر، من قبل التاريخ، من قبل 'روح العصر'.

> تبدو أي حجة بخصوص المزايا النسبية للصناعة الضيقة النطاق والواسعة النطاق عديمة الصلة بالموضوع اليوم، عندما يكون العالم والحقائق الطاغية للوضع الذي يواجهه قد حسمت الأمر لصالح الأخيرة [الصناعة الضيقة النطاق][42].

لذلك، ففي مسألة التصنيع كان ثمة، من الناحية الأولى، اعتبار للسلطة القومية، للاقتصاد، أي لاقتصاد مصنَّع، يوفر المفتاح إلى الاستقلال الاقتصادي والسياسي للأمة. إن اقتصادًا يقوم على الصناعات الورشية والضيقة النطاق كان 'مقدرًا له أن يفشل' لأنه استطاع فقط 'أن يتلاءم مع

الإطار العالمي . . كملحق استعماري'[43]. لكن بالمنطق نفسه، كان ثمة أيضًا المعنى الضمني القائل إنه يتعين دائمًا تحديد مستوى التصنيع الضروري للأمة وفق المعايير العالمية. لأن العلم قد وضع معاييره التقانية، ومعاييره الخاصة به للكفاءة والآيلة إلى الزوال؛ وكان العلم، بالطبع، قيمة عالمية. لهذا كان تقدم الزمن في مضمار العلم أيضًا شيئًا حدث في مكان آخر. لذلك، لم تكن مسألة الصناعة الضيقة النطاق والواسعة النطاق

> مجرد مسألة ضبط لشكلي الإنتاج والاقتصاد. واحد يجب أن يكون سائدًا ومهيمنًا، والثاني متممًا له، ينطبق حيث يمكنه ذلك. إن الاقتصاد القائم على آخر الإنجازات التقنية اليوم يجب أن يكون سائدًا بالضرورة. إذا كانت التقانة تتطلب وجود آلة كبيرة، كما تتطلب اليوم على نطاق واسع، عندئذ فإن الآلة الكبيرة بكل مقتضياتها وتبعاتها يجب أن تكون مقبولة . . إذ ينبغي اتباع آخر تقنية، والالتزام بأساليب الإنتاج البالية والقديمة العهد، إلا كإجراء مؤقت وتعويضي، هو إعاقة للنمو والتطور[44].

لذلك، عُرض مسار التطور الاقتصادي عرضًا واضحًا في ضوء 'الفهم العلمي للمجتمع والتاريخ'، وذلك ضمن الإطار الأيديولوجي للقومية الناضجة. فكان ثمة شروط ثلاثة: 'قطاع هندسة وتصنيع آلات ثقيل ومعاهد بحث علمي وطاقة كهربائية'[45]. ومن الجدير بالإشارة أيضًا أنه عندما احتكم هذا الفهم القومي إلى 'الاستشراف العلمي للماركسية'، وجد سندًا نظريًا جاهزًا في الفهم البلشفي لمشكلة التطور الاقتصادية، الذي أصبح شعبيًا على نحو خاص في طور التصنيع السوفييتي. لقد وجد القوميون من أمثال نهرو في 'أولية الاقتصادي' موطئ قدم نظريًا مفيدًا على نحو خاص يمكنهم منه أن يطالوا ويعتنقوا

الجانب العقلاني والمساواتي من الماركسية، ناهيك عن نواتها السياسية. أما ما إذا كان الفهم البلشفي نفسه قد وفر الشروط النظرية لمثل هذا الانتحال الانتقائي فهي، بالطبع، مسألة أخرى[46].

أما وقد تكرست الحاجة المحتَّمة تاريخيًا والمبرهنة علميًا إلى التصنيع القومي، فكل ما تبقى هو تحديد هوية القوى السياسية، والسياسات، التي كانت إما مؤيدة لهذا التصنيع أو معارضة له. كان العائق الأساس، طبعًا، هو الدولة الاستعمارية. صحيح أن قيم الحداثة والتصنيع كانت قد رُسخت تاريخيًا في الهند في فترة الحكم الاستعماري وفي سيرورة التأثير الاستعماري. لكن ذلك لم يكن سوى انعكاس لحقيقة أنه في العهد التاريخي المفترض كانت بريطانيا، أو الغرب على نحو أعم، هي التي كانت تمثل الروح العالمية للعصر. مع ذلك، كانت التبعات المحددة للحكم الاستعماري مؤذية تمامًا للأموة الهندية. في الحقيقة، في الوقت الذي غزت فيه بريطانيا الهند، كان ثمة، بحسب نهرو، 'إنغلتراتان إثنتان'. واحدة هي 'إنغلترا شكسبير ومِلتُن، إنغلترا الكلام والكتابة النبيلين والأفعال الشجاعة، إنغلترا الثورة السياسية والكفاح من أجل الحرية، إنغلترا العلم والتقدم التقني'. أما الأخرى فكانت 'إنغلترا القانون الجزائي الهمجي والسلوك الوحشي، إنغلترا الإقطاعية والرجعية المحصنتين'. يسأل قائلاً: أي إنغلترا منهما هي التي جاءت إلى الهند'؟. كانت الإثنتان، بالطبع، ملتحمتين في كيان واحد، ويمكن بصعوبة فصل إحداهما عن الأخرى. 'مع ذلك ففي كل عمل كبير تلعب إحداهما الدور القيادي، فتطغى على الأخرى، وكان من المحتم أن تلعب إنغلترا الخاطئة ذاك الدور في الهند وأن تحتك مع الهند الخاطئة وتشجعها في هذه السيرورة'[47].

فيما يتعلق بالاقتصاد الصناعي، كانت إنغلترا 'الخاطئة' تمثل المصالح

الضيقة والارتدادية لرأس المال البريطاني. نظرا لكون الدولة الاستعمارية قد دمرت أولاً القاعدة الصناعية التقليدية للبلد في الطور المبكر من الغزو، فهي لم تكن في طورها اللاحق غير مهتمة بالتطور الصناعي الهندي فحسب، بل أعاقت على نحو فاعل مثل هذا النمو لكي تحمي المصالح السائدة لرأس المال الصناعي والتجاري البريطاني أيضًا. مهما كانت التسهيلات التي مُنحت لرأس المال الهندي فقد كانت بسبب الظروف الخاصة، كضرورات الحرب. بالنتيجة، كانت الصناعة الهندية قد نمت بالقدر الذي نمت به «رغم المعارضة الشديدة للحكومة البريطانية في الهند ورغم المصالح المكتسبة في بريطانيا»[48]. ثانيًا، كانت الدولة الاستعمارية قد دعمت على نحو متسق نظامًا إقطاعيًا باليًا في الريف وبذلك كانت تمنع حلاً للمشكلة الزراعية الكبيرة لا يمكن من دونه لأي بلد أن يتصنَّع على أساس مستقر.

من هنا، كانت سياسة التصنيع القومية الأكثر مرغوبية هي، قبل كل شيء، استبدال الدولة الاستعمارية بدولة قومية حقًا؛ ثانيًا، اجتثاث الإقطاعية في الريف والقيام بإصلاحات زراعية أساس؛ وثالثًا، التخطيط بعناية للتطور الصناعي للبلد، تحت رعاية التنسيق المركزي للدولة، باستعمال أفضل خبرة علمية وتفنية متوفرة واتخاذ أوسع رؤية ممكنة لمجال التبعات الاجتماعية المترابطة. إن أداء الصناعة الهندية في أعوام الحرب العالمية الثانية قد أظهرت 'المقدرة الهائلة للهند على التقدم بسرعة على كل الجبهات. إذا كان بالإمكان القيام بهذا الجهد المدهش تحت شروط غير مشجعة'، كما كتب نهرو في عام 1944، «وفي ظل حكومة أجنبية رفضت النمو الصناعي في الهند، فمن الواضح أن التطور المخطط له في ظل حكومة قومية حرة سوف يغير وجه الهند بالكامل خلال أعوام قليلة»[49].

(4)

لقد وضعت إعادة البناء الأيديولوجية، التي قام بها الفكر القومي في لحظة وصوله، فكرةَ الدولة القومية في صميمها. فالدولة هي التي يجب أن تحتضن الشعب برمته، وتعطي كل فرد حقًا مساويًا في المواطنة، بصرف النظر عن الجنس أواللغة أو الدين أوالطبقة أو الثروة أو التعليم. ويجب أن تقوم، على وجه الخصوص، على وعي للتضامن القومي يشمل، في سيرورة سياسية فاعلة، الجمهورَ الكبير من الفلاحين. كان هذا هو الهدف السياسي المركزي للحركة القومية الهندية في طورها الناضج.

غالبًا عندما كنت أتنقل من اجتماع إلى اجتماع كنت أتكلم إلى جمهوري عن هندنا هذه وعن هندوستان وعن بهراتا، الاسم السنسكريتي القديم المشتق من المؤسس الأسطوري للعِرق. ونادرًا ما فعلت ذلك في المدن، لأن جماهير الحضور هناك كانت أكثر سفسطة وكانت تريد أجرًا أقوى. أما إلى الفلاح، بتفكيره المحدود، فقد كنت أتكلم عن هذا البلد العظيم الذي كنا نكافح من أجل حريته، عن كيف أن كل طرف على حدة كان يختلف عن الآخر ومع ذلك كانت الهند، عن المشاكل المشتركة للفلاحين من الشمال إلى الجنوب، ومن الغرب إلى الشرق، عن الاستقلال، عن الحكم الذاتي الذي لايمكنه أن يكون إلا من أجل الجميع ومن أجل كل طرف وليس من أجل البعض . .
في بعض الأحيان عندما كنت أصل إلى تجمع، كان زئير عظيم من الترحيب يحييني: بهارات ماتا كي جاي؛ أي النصر للهند الأم! فكنت أسألهم على نحو غير متوقع: ما الذي يعنونه بهذا الهتاف؟، مَنْ كانت هذه الهند الأم؟، نصرَ مَنْ كانوا يريدون؟. كان سؤالي يضحكهم ويفاجئهم، ثم، من دون أن يعرفوا بالضبط ماذا يجيبون، ينظرون

إلى بعضهم بعضًا وإلي. وكنت ألح في تساؤلي. أخيرًا، ستنطلق جات قوية، زُفت إلى التراب منذ أجيال سحيقة، إنها الدهارتي، أرض الهند الطيبة، هي ما يعنون. أي أرض؟. بقعتهم القروية الخاصة، أم كل البقع في المقاطعة أو المحافظة؟، أم في كل الهند؟. وهكذا استمر السؤال والجواب، إلى أن سألوني بنفاد صبر أن أحكي لهم كل شيء حولها. فكنت أسعى إلى فعل ذلك وأشرح لهم أن الهند هي كل ما خطر ببالهم، لكنها أكثر من ذلك بكثير. فجبال الهند وأنهارها، والغابات والحقول الواسعة، التي تعطينا الغذاء، هي كلها عزيزة علينا، لكن ما يهم في نهاية المطاف هو شعب الهند، الناس مثلهم ومثلي، الذين ينتشرون فوق كل هذه البلاد الشاسعة. الهند الأم هي أساسًا هؤلاء الملايين من الأشخاص، والنصر لها يعني النصر لهؤلاء الأشخاص. أنتم أجزاء هذه الهند الأم، هكذا أخبرتهم، أنتم أنفسكم بطريقة ما الهند الأم، وعندما تسربت هذه الفكرة ببطء إلى أدمغتهم، لمعت عيونهم كما لو أنهم توصلوا إلى اكتشاف عظيم[50].

لا نملك بين أيدينا نصوصًا متطابقة تسجل إدراك الفلاحين لهذا الشرح الذي قدمه جواهر لال نهرو لفكرة بهارات ماتا؛ لذلك، يجب علينا أن نتحفظ على حكمنا على مدى 'تسرب الفكرة إلى أدمغتهم'. لكن هذا المقطع الجدير بالملاحظة يخبرنا الكثير حول الفرضيات الأيديولوجية المسبقة لقيادة الدولة القومية الجديدة. وفقًا لهذه القيادة، فإن تصوير الأمة بوصفها أمًا يحمل شيئًا من المعنى اليوتوبي، الشبيه بالحلم، لكنه واقعي على نحو انفعالي، مشحون بسيمياء دينية عميقة، أضفتها عليها الإنتلجنسيا القومية في طور أواخر القرن التاسع عشر من الإحيائية الهندوسية. فهي لم تحمل شيئًا من ذاك الإحساس بالكرب لدى طبقة وسطى مغرَّبة صغيرة، تُهان يوميًا بوقائع

الإخضاع السياسي وعاجزة حتى حينه عن الرد، مستجمعة من أعماق روحها الإرادة والشجاعة لتقديم التضحية القصوى التي ستنقذ شرف الأمة. فليس لدينا هنا بانكيم الأناندامائه[51] (Anandamath)، أو رابندرانات طاغور في طوره السوادشي[52]. بل لدينا بدلاً من ذلك باني دولة، براغماتي وواع لذاته. إن الأمة، بوصفها أمّا، تخطر بباله كجزء من لغة سياسية درب نفسه على استعمالها؛ إنها مجرد شعار سياسي آخر اكتسب رواجًا وترسخ في مقرات اجتماع المؤتمر. إنه لا يظهر في مفرداته 'العلمية' الخاصة بعلم السياسة. لكنه يستطيع استعماله، لأنه أصبح جزءًا من اللغة التي تتكلمها الجماهير عندما تأتي إلى الاجتماعات السياسية. هكذا يفسر الكلمة، مانحًا إياها بنيانها العقلاني: كانت الأمة هي الشعب بأكمله، نصر الأمة يعني نصر الشعب بأكمله، 'الناس مثلهم ومثلي'.

كان الرجال، من أمثال جواهر لال نهرو، واعين بحدة للهوة الثقافية الكبيرة التي تفصل 'ـهم' عن 'ـي'؛ فقد كتب نهرو في كتابه اكتشاف الهند:

> كانت الهند في دمي وكان فيها الكثير ما يثيرني غريزيًا. ومع ذلك، فقد قاربتها كناقد غريب تقريبًا، مفعم بالكراهية للحاضر كما للكثير من بقايا الماضي الذي شهدته. إلى حد ما لقد جئت إليها عن طريق الغرب ونظرت إليها كما يفترض بغربي صديق أن ينظر إليها. كنت متشوقًا ومتلهفًا لتغيير نظرتها ومظهرها ومنحها جلباب الحداثة. ومع ذلك فقد ثارت الشكوك بداخلي. فهل كنت أعرف الهند، أنا الذي ادعيت أنني هجرت كثيرًا من إرثها الماضي؟[53].

بدأت سيرورة 'معرفة' الهند أيضًا بالصدفة تمامًا، 'من دون إرادتي تقريبًا'[54] عندما جاء راماتشاندرا، القائد الفلاحي في ولاية أوتار برادش، في عام 1920، مع مئتي فلاح إلى الله أباد لكي 'يتوسلوا' إلى زعماء المؤتمر

الكبار أن يأتوا معهم إلى مقاطعة بارتابغارث[55]

> لقد أغدقوا علينا محبتهم وأطلوا علينا بنظرات محبة ومليئة بالأمل، كما لو كنا الحاملين للأخبار الجيدة، المرشدين الذين سنقودهم إلى الأرض الموعودة. وأنا أنظر إليهم وإلى بؤسهم وعرفانهم الفائض بالجميل، امتلأت بالعار والأسف، العار من حياتي السهلة والمريحة وسياستنا المدنية الصغيرة التي تجاهلت هذا العديد الهائل من أبناء الهند وبناتها شبه العراة، والأسف لانحطاط الهند وبؤسها الغامر. فقد بدا أن صورة جديدة للهند تظهر أمامي، عارية، جائعة، مسحوقة، وبائسة تمامًا. وإيمانهم بنا، نحن الزوار العرضيين من المدينة البعيدة، قد أحرجني وملأني بمسؤولية جديدة أخافتني[56].

لقد كانت المسؤولية الشعور الذي حدد موقف قيادة الدولة القومية الجديدة من الفلاحين. هذا الشعور بالمسؤولية لم يكن أبويًا على نحو واع لذاته، لأن ذلك كان الموقف المتلطف، والمهين على نحو متأصل، للمدير البريطاني المكروه. بالأحرى، كان شعورًا تتوسطه سلسلة كاملة من المفاهيم، العلمية والنظرية، حول السياسة والدولة، ومبادئ التنظيم السياسي، والعلاقات بين الزعماء والجماهير في الحركات السياسية، والاستراتيجيات والتكتيكات. فقد كان يتعين أن 'تمثل' الجماهير؛ أما الزعماء فيجب عليهم لذلك أن 'يتصرفوا بالنيابة عنهم' و 'في [خدمة] مصالحهم الحقيقية'.

لقد كان هذا المفهوم 'للمسؤولية' بوصفها تمثيلاً سياسيًا ناضجًا وواعيًا لذاته هو الذي شكّل أفكار نهرو حول مكانة الفلاحين في الحركة القومية وتوسعًا، الدولة القومية الجديدة. إذا تُرك الفلاحون لحيلهم الخاصة، فإنهم غالبًا ما كانوا يتمردون. كانت هذه الانتفاضات 'أعراضًا لتململ مقيم'[57]. وحين كانت تدوم، فقد كان الريف يصبح 'مشتعلاً بالحماس'[58] ويبدو

الفلاحون أنهم «يتوقعون أحداثًا غريبة من شأنها، كما لو بمعجزة، أن تضع نهاية لبؤسهم الطويل»[59]. لكن الثورات كانت دائمًا عفوية وموضعية. إن الكيسان (kisans) الهنود يمتلكون قدرة ضئيلة على الصمود، المقدرة الضئيلة على المقاومة طويلاً[60]. وهذا هو السبب في أن قادة مثل راماتشاندرا، الذين يظهرون على قشرة الانتفاضات 'العفوية' من هذا النوع، يتبين أنهم 'غير مسؤولين'.

> أما وقد نظم الفلاحين إلى حد ما فقد أغدق عليهم كل أشكال الوعود، الغامضة والضبابية، لكنها مليئة بالأمل لهم. لم يكن لديه برنامج من هذا النوع وعندما أوصلهم إلى درجة من الإثارة حاول أن ينقل المسؤولية إلى الآخرين . . تبين لاحقًا أنه شخص غير مسؤول ولا يُعوَّل عليه كثيرًا[61].

كان الفلاحون جاهلين وخاضعين 'للعواطف'. لقد كانوا «أغبياء بالتاكيد، مملين فرديًا، لكنهم في الجمهور كانوا يولدون شعورًا بالشفقة الغامرة وإحساسًا بالمأساة الدائمة الوشوك»[62]. كانوا في حاجة إلى أن يُقادوا على نحو صحيح، أن يُضبطوا، ليس بالقوة أو الخوف، بل «بكسب ثقتهم»، بتعليمهم مصالحهم الحقيقية. هكذا عندما أحدث الفلاحون 'اضطرابًا' في راي بارلي في عام 1921 بالمطالبة بإطلاق سراح بعض القرويين الذين اعتقلتهم الشرطة في الآونة الأخيرة، ورفضت السلطات المحلية السماح لنهرو بمخاطبتهم ولجأت بدلاً من ذلك إلى إطلاق النار عليهم، تأكد الأخير تمامًا أنني «لو كنت أنا أو شخص ما وثق به [الفلاحون] وطلب منهم أن يفعلوا ذلك لتفرقوا. لقد رفضوا أن يتلقوا أوامرهم من رجال لا يثقون بهم»[63].

لكن مشكلة التحكم بالضرورة لم تكن مشكلة بسيطة حتى لقيادة اكتسبت

ثقة الفلاحين. كان حقل هذا النوع من السياسة يقع في منطقة فيها كثير مما هو مجهول ولا يمكن التنبؤ بها. في غالب الأحيان، كان الإحساس بالمسؤولية تجاه الفلاحين يجبر هذه القيادة حتى على التعاون مع سلطة دولة غريبة لكي تمنع أو تضبط الاندفاعات المفاجئة للعنف الفلاحي. في أحيان أخرى، في فترات الاضطراب الزراعي واسع الانتشار، أصبح من الضروري تنسيق سلسلة من الاهتياجات المركَّزة والمتقطعة وضبطها كي تمارس الضغط الأعظمي على الحكومة الاستعمارية. لكن لاعقلانية العواطف التي كانت تدفع هذه الحركات وعدم إمكانية التنبؤ بمسارها قد جعل من الصعب جدًا، حتى على القيادة المتعاطفة، أن تبقي قبضتها المحكمة على أتباعها الفلاحين. إن الفصل الذي يدور حول 'المصاعب الزراعية في المقاطعات المتحدة'[64] في السيرة الذاتية لنهرو هو، على سبيل المثال، مرصع بسلسلة من الأسئلة مثل «ما الذي كان بوسعهم فعله؟»، و«ما الذي كان يوسعنا فعله؟»، و«أي نصيحة يمكننا تقديمها؟»، و«ما الذي كان يتعين فعله لهم؟»، و«ما الذي كان سيحدث إذًا؟». لقد تكرر كثيرًا من الأسئلة عدة مرات في الحقيقة. ذات مرة، عندما جاء الفلاحون إلى زعماء المؤتمر 'يشتكون بمرارة'، يعترف نهرو بأنه «شعر كأنه يركض هاربًا ويختبيء في مكان ما، في أي مكان، للهروب من هذا المأزق البغيض»[65].

إن مشكلتي عدم الفهم وعدم إمكانية التنبؤ قد ضاعفتهما حقيقة أن الفلاحين، في لحظات الاضطراب الزراعي، كانوا غالبًا في حالة من الإثارة حيث كان من الممكن تضليلهم بسهولة [بدفعهم] إلى التصرف بطرق هي إجمالاً معاكسة لأفضل مصالحهم. ففي فايزأباد في عام 1921، على سبيل المثال، كان الفلاحون قد نهبوا أملاك إقطاعي استجابة لتحريض من خدم إقطاعي منافس.

أُخبر الفلاحون الجهلة الفقراء فعلًا أن إرادة المهاتما غاندي تقضي بأن ينهبوا فوافقوا تلقائيًا على تنفيذ هذه الوصية، وهم يهتفون 'مهاتما غاندي كي جاي' في السيرورة.

غضبتُ كثيرًا عندما سمعت بذلك، وفي خلال يوم أو يومين من الحادثة كنت في المكان . . ففي خلال ساعات قليلة كان خمسة أو ستة آلاف شخص قد تجمعوا من قرى كثيرة ضمن قطر عشرة أميال. تكلمت إليهم بخشونة بسبب العار الذي جلبوه على أنفسهم وعلى قضيتنا وقلت: إن الأشخاص المذنبين يجب أن يعترفوا علنًا (كنت مفعمًا في تلك الأيام بما كنت قد أدركت أنه روح ساتياغراها غانديجي). ناشدت أولئك الذين شاركوا في النهب أن يرفعوا أيديهم، ومن الغريب أن نقول: هناك، في حضور ضباط شرطة كثيرين، ارتفعت دزينتان من الأيادي. فقد كان ذلك يعني ورطة أكيدة لهم.

عندما تكلمت إلى كثير منهم على نحو خصوصي فيما بعد وسمعت قصتهم الساذجة حول كيف ضُللوا شعرت بالحزن الشديد عليهم وبدأت أتأسف لتعرض هؤلاء الناس الحمقى والبسطاء لفترات طويلة من الحبس. . لقد استُغِلَّت هذه المناسبة إلى أقصى درجة لسحق الحركة الزراعية في تلك المقاطعة. فقد اعتُقل أكثر من ألف شخص.. وتوفي كثيرون في السجن في أثناء المحاكمة. ولقي كثيرون آخرون أحكامًا طويلة. وفي السنوات اللاحقة، عندما ذهبت إلى السجن، مررت ببعضهم، صبيانًا وشبانًا، حيث أمضوا شبابهم في السجن[66].

في مواجهة وضع كهذا، ربما لم يكن كل الزعماء القوميين قد أظهروا نفس القدر تمامًا من الاستقامة الذاتية في حضور ضباط الشرطة، أو ندموا على التبعات بالدرجة نفسها من الاتزان. لكن التصور الأساس حول الفلاحين

والسياسة كان هو نفسه. فالفلاحون فقراء وجهلة، غافلون وعرضة للإثارات اللامعقولة إذ يجب أن يسيطر عليهم ويقودهم زعماء مسؤولون سوف يظهرون لهم كيف يمكنهم أن يندمجوا في الحركة القومية، على نحو متناغم كليًا مع مصالحهم الحقيقية والعقلانية. لفعل ذلك، على البرنامج السياسي القومي أن يسلط الضوء على القضايا الزراعية الرئيسة ويظهر كيف أن خلق دولة قومية حقًا يعني حلاً مقنعًا وعقلانيًا للمشكلة الزراعية.

لكن بصرف النظر عن مدى شمولية هذا الفهم وعلميته للأسس الاجتماعية والاقتصادية لحركة قومية موحدة، فقد أثبتت التجربة العملية للانتفاضات الزراعية [الفلاحية] على نحو متكرر عدم شمول الوعي الفلاحي ضمن المجال المفاهيمي للعقلانية البرجوازية. عندما دخل نهرو لأول مرة في تماس مع الاهتياج الفلاحي الواسع الانتشار في أواد في عام 1920، وجد أنه من المذهل أن «هذا يجب أن يكون قد تطور عفويًا تمامًا، من دون أي مساعدة مدينية أو تدخل من السياسيين ومن شابههم»[67]. كانت هذه الانتفاضات، المتروكة لمصيرها، «عنيفة على نحو سيء الصيت، مؤدية إلى انتفاضات فلاحية دموية (jacqueries)»، لأن الفلاحين في أوقات كهذه يكونون «يائسين ورجعيين»[68]. كان تحويل ينابيع المقاومة المركزة والعفوية من الفلاحين إلى التيار العريض للكفاح القومي من أجل الحرية السياسية مهمة الحركة القومية المنظمة. مع ذلك فإن المهمة لم يكن من الممكن إنجازها بالتصرف وفقًا للمبادئ العقلانية للتنظيم السياسي. وهذا، بحسب نهرو، كان السبب الرئيس لفشل الحزب الشيوعي في الهند في تعبئة الفلاحين. فقد كان [الشيوعيون] معتادين على الحكم على الوضع الهندي [انطلاقًا] من معايير «الطبقة العاملة الأوروبية»[69]، إذ لم يدركوا أن الاشتراكية في بلد يشكل فيه الفلاحون القسم الغالب من السكان هي «أبعد من مجرد

منطق»[70]. للسيطرة على الفلاحين وتوجيههم ضمن حركة منظمة على نطاق الأمة، كان من الضروري بالطبع أن يبقي المرء في صدارة فهمه السياسي العقلاني أهمية القضايا الزراعية لأجل برنامج شامل للتعبئة. لكن هذه التعبئة لم يكن بالإمكان تحقيقها عن طريق برنامج عقلاني وحده. فقد كانت تتطلب تدخل عبقري سياسي: كانت تتطلب 'سحر' غاندي ما[71].

بالفعل، لدى قراءة الصفحات الكثيرة التي كتبها نهرو بقصد شرح ظاهرة غاندي، فإن أقوى ما ينتاب المرء هو الشعور بعدم الفهم الكلي. فهنا زعيم سياسي تصرف 'على السليقة'، لأن هذا هو بالتأكيد واقع الحال وليس كما دعاه غاندي 'صوتًا داخليًا' أو 'جوابًا على الصلاة'[72]. مع ذلك فقد «أظهر تكرارًا مدى البراعة الرائعة التي يمتلكها في استشعار العقل الجماهيري وفي العمل على اللحظة السايكولوجية»[73]. لقد كانت أفكاره الاقتصادية والاجتماعية عتيقة، وخاصة به غالبًا، و'رجعية' عمومًا. لكن تبقى الحقيقة هي أن هذا «'الرجعي' يعرف الهند، ويفهم الهند، الهند شبه الفلاحية، وقد هز الهند كما لم يفعل أي ثوري مزعوم»[74]. فقد أحدث، كما يقول نهرو، 'تغييرًا سايكولوجيًا' إعجازيًا، 'تقريبًا كما لو أن خبيرًا في المنهج التحليلي النفسي قد سبر عميقًا في ماضي المريض، فاكتشف أصول عقده، وكشفها أمام ناظريه، وبذلك خلصه من ذاك العبء'[75]. لكن هذه ليست سوى صورة تجريبية جدًا، فسرعان ما يتبين أنها صورة غير دقيقة، لأن 'براعة' غاندي لم تكن مستمدة من أي خبرة سريرية في علم العلاج النفسي للجماهير. بل كانت تكمن أكثر في طبيعة السحر: «كيف يمكنني أن أدعي تقديم النصح إلى ساحر؟» كتب نهرو ذات مرة إلى غاندي في لحظة خلاف أيديولوجي شديد[67]. في الحقيقة، لم يكن احتكام غاندي بالدرجة الأولى إلى ملكة العقل؛ بل على العكس، كان الاحتكام تنويميًا على نحو جوهري،

يدعو إلى تعليق العقل.

> كانت عيناه الهادئتان والعميقتان تسيطران على المرء وتنفذان بلطف إلى الأعماق؛ صوته، الصافي والواضح، يشق طريقه إلى القلب ويستثير استجابة عاطفية. سواء كان جمهوره مكونًا من شخص واحد أو ألف، فإن سحر الرجل وجاذبيته يصلان إليه، وكل شخص كان يراوده شعور بالصلة الحميمة مع المتكلم. هذا الشعور ذو علاقة واهية بالذهن، رغم أن الاحتكام إلى الذهن لم يتم تجاهله كليًا. لكن الذهن والعقل تحديدًا كانت لهما مكانة ثانية. إن سيرورة 'ممارسة السحر' تتحقق عن طريق الخطابة أو التنويم المغناطيسي بالعبارات الحريرية . . لقد كان الإخلاص المطلق للرجل وشخصيته هما اللذان يستحوذان على المرء؛ كان يعطي الانطباع بوجود احتياطيات داخلية هائلة من القوة. ربما كان ذلك أيضًا تراثًا تراكم حوله هو الذي ساعد في خلق جو مناسب. إن الغريب، الجاهل بتراثه وغير المتناغم مع محيطه، ربما لن يمسه ذاك السحر، أو، بأي حال، ليس إلى الحد نفسه[77].

وهكذا يتقدم الشرح، متلويًا وناسجًا طريقه فوق أرض غير مألوفة، باحثًا عن جواب عقلاني ببعض الخبرة الممتازة في علم سايكولوجيا الجماهير، متخليًا عنه من أجل وصف بلغة القوى السحرية، لكنه يتراجع في اللحظة التالية إلى رواية 'التراث' الذي تمت مراكمته حول الشخص. لكن كيف تمت مراكمة هذا 'التراث'؟. هل كان ذلك الاحتكام إلى الدين، حقيقة أن الجماهير كانت تعتبره رجلاً دينيًا بامتياز ولذلك تسبغ عليه سلطة روحية منيعة؟. بالتأكيد، كان ثمة الكثير من ذلك لدى غاندي. فقد كانت سياسته قائمة على 'رؤية دينية تحديدًا للحياة'. لكنها في تلك الحالة لم يكن من الممكن

أن تكون سوى سياسة رجعية؛ في الحقيقة، كانت الحركة برمتها 'متأثرة بقوة' برؤيته الدينية هذه و«اتخذت صفة إحيائية بقدر ما كانت الجماهير معنية بذلك»[78]. ومع ذلك كانت سياسة غاندي ثورية إلى درجة عالية في نتائجها. هل كان هو الحال، إذًا، أنه كان ثمة اختلاف بين السياسة واللغة، بين الفعل والنظرية التي كانت تستند إليها بصراحة؟. هل كان من الممكن فصل الفرضيات الميتافيزيقية عن التبعات السياسية، ودعم الأخيرة في حين يتم تجاهل الأولى؟.

اعتدت أن أتضايق أحيانًا من تنامي هذا العنصر الديني في سياستنا.. لم أكن أحب ذلك على الإطلاق . . فالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد كانت تبدو لي كلها خاطئة، والبعد الديني الذي اعطي لكل شيء منع كل التفكير الصافي. حتى بعض عبارات غاندي كانت في بعض الأحيان تضايقني؛ وهكذا كانت إشارته المتكررة كثيرًا إلى راما راج بوصفه عصرًا ذهبيًا سيعود. لكنني كنت عاجزًا عن التدخل، وعزيت نفسي بفكرة أن الغانديين استخدموا الكلمات لأنها كانت معروفة ومفهومة جيدًا من الجماهير. كانت لديه براعة مذهلة في الوصول إلى قلب الشعب . . .

كان شخصًا من الصعب جدًا فهمه، فقد كانت لغته في بعض الأحيان غير مفهومة تقريبًا للإنسان الحديث العادي. لكننا كنا نشعر أننا نعرفه جيدًا بما يكفي للتحقق من أنه كان رجلاً عظيمًا وفذًا وزعيمًا مجيدًا، ولكوننا وضعنا ثقتنا فيه فقد منحناه شيكًا شبه أبيض، في حينه على الأقل. وغالبًا ما كنا نناقش هواياته وخصوصياته فيما بيننا ونقول، على نحو شبه فكاهي، أنه عندما يأتي الاستقلال فإن هذه الهوايات يجب ألا تلقى التشجيع[79].

مرة أخرى، يخبرنا هذا المقطع الجديد بالملاحظة بلغة تفسير ظاهرة غاندي أقل بكثير مما يخبرنا حول سياسة قيادة الدولة القومية. لأنه يرسم في فضاء من جمل قليلة مجمل استراتيجية الثورة السلبية في الهند. بداية، يصور التباين بين 'نحن'، من جهة أولى، و'غاندي'، من الجهة الأخرى. هكذا، من جهة أولى، تعلن أننا

1) نحن نعرف التاريخ الصحيح وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد، لكننا

2) عاجزون عن التدخل. من الناحية الأخرى،

3) يشتغل غاندي بعنصر ديني، أي إن له تاريخ وعلم اجتماع وعلم اقتصاد خاطئة. لديه هوايات وخصوصيات. لغته غير قابلة للفهم تقريبًا. لكن

4) يستخدم غاندي كلمات معروفة ومفهومة جيدًا من الجماهير. إنه يمتلك براعة مذهلة في الوصول إلى قلب الشعب، لذلك،

5) غاندي رجل عظيم وفذ وزعيم مجيد. يستتبع ذلك كاستنتاج غير معلن أن

6) غاندي يمتلك القدرة على تعبئة الجماهير نحو الاستقلال. تستتبع الاستراتيجية إذًا:

7) نحن نعرفه جيدًا بما يكفي.

8) إننا نعطيه صكًا على بياض في الوقت الحالي.

9) بعد الاستقلال، يجب عدم تشجيع هواياته وخصوصياته.

بعبارة أخرى، الحجة هي أنه في حين تخبرنا معرفتنا بالمجتمع أننا 'نحن' ضعفاء ، فإن براعة غاندي الفريدة والغامضة في الوصول إلى الشعب تجعله قويًا؛ مع ذلك، ولهذا السبب تحديدًا، تمكننا معرفتنا بتبعات قوة غاندي من

جعله يتصرف بالنيابة عنا في الوقت الحالي ولكننا نستأنف سيطرتنا فيها بعد.

تُصور الاستراتيجية هنا بلغة صارمة على نحو مدهش. مع ذلك، فإنها نتاج لفهم معقد للتاريخ والمجتمع، حتى وإن كان [هذا الفهم] متناقضًا، يبحث على نحو مستمر عن شرعنة عقلانية لسعيه المخلص وراء السلطة السياسية. انطلاقًا من فهم هذه القيادة الناشئة للدولة الخاص للمجتمع الهندي اعترفت بالحدود التاريخية لقدراته على التدخل المباشر. لقد كانت قيادة 'تقدمية'، مع تصورها الخاص لنوع التغييرات التي كانت ضرورية إذا كان المجتمع الهندي سيتقدم. فقد حددت العقبة الرئيسة أمام هذه التغييرات في وجود سلطة دولة استعمارية، وتطلعت نحو استبدالها بسلطة دولة قومية بوصفها الأداة الأساس للتغيير. لكنها كانت تعرف أيضًا أن حركة ناجحة لخلق دولة قومية جديدة تتطلب دمج الجمهور الواسع للفلاحين في الأمة السياسية. وهنا جعلها فهمها الخاص للمجتمع واعية للتباينات الكبيرة التي وجدت بين المصالح الموضوعية الحقيقية للفلاحين ومعتقداتهم الذاتية غير المعقولة. كانت تعرف أيضًا، وهذا ما يميزها كقيادة دولة ناشئة، أنه بالنظر إلى ظروفها التاريخية، لم يكن بإمكانها أن تأمل على نحو واقعي في تحول الشروط الاجتماعية والثقافية للمجتمع الزراعي الهندي قبل بلوغ الهدف السياسي. لقد كانت الدولة الاستعمارية عقبة كأداء أمام كل هذه المساعي إلى التحول. من هنا، بدلاً من هدر المرء لطاقاته في مشاريع صغيرة مثل 'العمل البنَّاء في القرى'، كان من الضروري قبل كل شيء التركيز على المهمة السياسية الفورية لنيل الحكم الذاتي. إن مهمة تحويل الريف كان من الممكن القيام بها لاحقًا.

ومع ذلك لم يكن من الممكن إطاحة الدولة الاستعمارية نفسها ما لم تتم تعبئة الفلاحين في الحركة القومية. فكيف يمكن القيام بذلك إذا لم يدرك

الفلاحون أن في مصلحتهم الموضوعية أن ينضموا إلى الكفاح من أجل دولة قومية مستقلة وموحدة؟. لإنجاز هذه المهمة التاريخية كان من الضروري، قبل كل شيء، أن تكون [الحركة] 'متعاطفة' تجاه أحوال الفلاحين وأن 'تنال ثقتهم'. فلو كانت القيادة السياسية مستعدة لتبني هذا الموقف المتعاطف، لأصبح جليًا في الحال أن الفلاحين قادرين على المقاومة البطولية 'بطريقتهم الخاصة'. كان ثمة، بالطبع، محددات كبرى لأشكال المقاومة هذه: إنها تسترشد بالعواطف اللاعقلانية، وهي ممركزة ومتقطعة وميالة إلى العنف، ويمكن تضليلها من قبل قادة عديمي الضمير وعديمي المسؤولية. لكن مهمة القيادة القومية المسؤولة بالضبط هي أن تنظم وتنسق وتبقي تحت السيطرة سلسلة كاملة من الحركات المحلية من هذا النوع.

لكن هذا من شأنه أن يترك مشكلة إطلاق قوى المقاومة شبه العفوية بالدرجة الأولى داخل الفلاحين بلا حل. فكيف سيتم إدخالهم في العمل السياسي؟. يمكن فعل ذلك بـ'ـالوصول إلى قلوبهم'، بتكلم لغة يمكنهم فهمها. يجب أن يمتلك المرء 'البراعة' لذلك، لأنها ليست لغة تنشأ من فهم عقلاني للمصالح الموضوعية. ينبغي أن تكون 'براعة' خاصة، ولا يمكن سوى لرجل عظيم وفريد مثل غاندي أن يمتلكها.

وهكذا كان الانقسام بين مضماري السياسة، واحد، سياسة النخبة، والآخر، سياسة الطبقات التابعة، مضاعفًا في دائرة الفكر القومي الناضج بفعل اعتراف صريح بالانقسام بين مضمار العقلانية ومضمار اللاعقل، بين مضمار العلم ومضمار الإيمان، بين مضمار التنظيم ومضمار العفوية. لكنه كان فهمًا عقلانيًا طمس الآخر أيضًا، وذلك عن طريق اعترافه بالآخر بالذات.

لو كان وعي الفلاحين يقع في مضمار اللاعقل، لما كان من الممكن فهمه بلغة عقلانية. هكذا بالاعتراف بآخريته بالذات، فقد أُنكرت إمكانية

أنه يمكن استيعابها عقلانيًا في ذاتيته المحددة لا يمكن بلوغها إلا من 'عبقري' سياسي، رجل 'فريد' ذي 'براعة' في 'سَحر' الجماهير. وهكذا، مرة أخرى، عن طريق الاعتراف بقدرته بوصفه فريدًا، ولذلك ليس خاضعًا للمحكات المعيارية للمحاكمة، أُحيلت الذاتية التاريخية النوعية 'للعبقري' إلى منطقة الإبهام.

لكن تبعات تدخله كانت قابلة للانتحال. إذ كان من الممكن أن تصبح جزءًا من المتوالية العقلانية للتاريخ، لأنها قابلة لأن تُفهم فهمًا عقلانيًا. في الحقيقة، إن هذه الانحرافات إلى مضمار آخر يجب الحكم عليها بمحك الوظيفية؛ ما إذا كانت تنطبق أو لا تنطبق مع التقدم العقلاني (العلمي/ المرغوب) للتاريخ، المعرَّف، بالطبع، في المضمار العقلاني، واستحسانها أو استهجانها وفقًا لذلك. هكذا، كان التدخل الغاندي، مع أن طبيعته الأساس كانت مبهمة، جديرًا بالاستحسان لأنه كان وظيفيًا في تبعاته. والتدخلات 'الطائفية'، المبهمة بالقدر نفسه في قدراتها على التعبئة، كان يتعين استهجانها لأنها تقسيمية، ومن هنا فهي مختلة وظيفيًا في تبعاتها. بهذا المفهوم للوظيفية، إذًا، يمكن إعادة تحويل الاعتراف بالفصل بين مضماري السياسة والاعتراف بالتدخلات من مضمار في المضمار الآخر، إلى وحدة أحدية (monistic unity) من متوالية خطية للتاريخ الحقيقي، العقلاني والتقدمي.

خدم مفهوم الوظيفية أيضًا في تكسير هذه المتوالية الخطية إلى مراحل تاريخية متميزة، قابلة للإدارة تكتيكيًا. فهناك أولاً مرحلة تُخلق فيها الشروط في المضمار 'الحقيقي' للسياسة لاقتراب تعاطفي إلى المضمار الحقيقي. ثم تأتي المرحلة الثانية عندما يُعطى الزعيم العظيم و'الفريد صكًا على بياض' ليمتد إلى ذاك المضمار الآخر: النتيجة هي تعبئة الفلاحين. المرحلة الثالثة هي عندما تُنتحل تبعات التعبئة ضمن المضمار 'الحقيقي' للسياسة وتُستأنف السيطرة

المباشرة على السيرورة السياسية التي أعيد تكوينها الآن.

لقد رأينا في الفصل السابق كيف تقدم فكر غاندي، مبتدئًا كما حدث من نقد فكرة المجتمع المدني ذاتها، ليجعل نفسه وثيق الصلة بالموضوع بوصفه تدخلاً فعليًا في مضمار السياسة النخبوية-القومية بالتوصل إلى تفاهم مع [البعدين] الإشكالي والثيمي للقومية. لقد كان بالتأكيد اتفاقًا ملتبسًا بعمق. لكن بالاتفاق على الاعتراف بتطبيقية البعد الإشكالي، وبتضمين صحة البعد الثيمي، تواطأ في نقل نقده الأخلاقي الأساس من مضمار السياسي إلى مضمار اليوتوبي. عندئذ كان بمقدور نهرو أن يقول، من دون انتهاك القدسية الأخلاقية لإخلاص غاندي المطلق، إنه مجرد 'فلاح'، وإن كان فلاحًا عظيمًا، 'مع عمى الفلاح عن بعض مظاهر الحياة'.كان بإمكانه أن يقول إن مشروع غاندي كان 'مستحيل التحقيق'. عندما أقر غاندي بأن إثمية الحياة السياسية يمكن في النهاية أن تجبرها على إنقاذ أخلاقيتها بالانسحاب من السياسة، فقد فُتح الطريق لقيادة دولة جديدة لكي تنتحل التبعات السياسية للتدخل الغاندي في الوقت نفسه عندما رفضت حقيقته. عندئذ دُفعت النقطة الحرجة للتدخل الأيديولوجي للغاندية إلى الوراء إلى منطقة 'الديني الخالص' أو الميتافيزيقي؛ فكانت تبعاته السياسية وحدها 'حقيقية'. هكذا، أصبح من الممكن عندئذ لجواهر لال نهرو ، رئيس وزراء الهند، أن يدشن في عيد ميلاد غاندي مصنعًا جديدًا لصنع عربات القطارات ويقول: أنا متاكد تمامًا من أنه لو حالفنا الحظ السعيد بأن يكون غاندي معنا اليوم لكان سعيدًا بافتتاح هذا المصنع[80]. أما الآن، فقد تخلت حقيقة غاندي عن خصوصية نقدها الأخلاقي: تم تطهيره من مصطلحه الديني وأُدرج تحت الأحدية العقلانية للتقدم التاريخي. ألم يكن صحيحًا، رغم كل شيء، أن الهدف 'الحقيقي' لغاندي هو رفاه الجماهير؟. ألم يكن ممكنًا، إذًا، تفسير معارضة غاندي

للآلات في سياقها العقلاني الصحيح؟. «يعتقد الناس أنه كان ضد الآلات. أنا لا أعتقد أنه كان ضدها. فهو لم يكن يريد الآلات إلا في سياق العيش الكريم لجماهير شعبنا»[81]. بالفعل، عندما تمت استعادة حقيقة الغاندية من الزخارف اللاعقلانية 'للغتها'، كانت الإمكانيات بلا حدود: كان بإمكانها أن تبرر كل ما هو 'تقدمي'. هكذا «صاغ [حزب] المؤتمر سياسة للإصلاح الزراعي والعدالة الاجتماعية، واتخذ بعض الخطوات نحو صياغة قطاع عام. إن فلسفة غاندي بأكملها، رغم أنه لم يتحدث ربما بلغة حديثة، لم تكن فقط فلسفة عدالة اجتماعية، بل فلسفة إصلاح اجتماعي وإصلاح زراعي. كل هذه المفاهيم كانت مفاهيمه»[82].

يمكن أن نجادل، بالطبع، في أن هذا هو مافعله خلفاء غاندي السياسيون به؛ فذلك لم تكن له علاقة بالأيديولوجيا الغاندية نفسها. إن اتخاذ هذا الموقف، كما أظن، ينطوي على خطر إغفال الفعلية الحقيقية جدًا لأيديولوجيا الدولة القومية الجديدة. إنه يقتضي وجوب أن نوصِّف تلك الأيديولوجيا بأنها خدعة كبيرة وكلبية مورست على الشعب الهندي. وهذا بدوره سوف يدحض مشكلة عزل البنى التسويغية للأيديولوجيا بالذات. لو نظرنا بدلاً من ذلك إلى الوحدة النوعية لسيرورة تطوير أيديولوجيا قومية ناضجة انتظمت حول الدولة الهندية المعاصرة، لرأينا أن التدخل الغاندي كان مرحلة ضرورية في تلك السيرورة، المرحلة في الثورة السلبية التي نشأت فيها الإمكانية لأجل «الأطروحة لكي تدمج جزءًا من النقيضة». من المفارقة أن الحقيقة الباقية هي أن الغاندية، التي هي أصلاً نتاج لفلسفة فوضوية لمقاومة اضطهاد الدولة، تصبح هي نفسها مشاركة في تشريبها بأيديولوجيا دولة قومية.

دعونا نلقي نظرة سريعة على تمثيل نهرو الخاص لتاريخ التدخل الغاندي

في سياسة الأمة، وستظهر طبيعة هذا التشريب بشكل أوضح. لقد «أرغم التدخل الغانديُ الهندَ على التفكير في الفلاح الفقير بلغة إنسانية»، فردمت الهوة بين «الطبقة المتعلمة باللغة الإنغليزية» و«كتلة السكان» و«أرغمت [الطبقة المتعلمة] على إدارة رؤوسهم والنظر نحو شعبهم»[83]. في هذه المرحلة، فإن 'الهند' التي أرغمت على التفكير بالفلاح الفقير متماهية مع «الطبقة المتعلمة باللغة الإنغليزية» التي أُرغمت على التطلع نحو شعبها، لأن هذا هو في الواقع الأمة السياسية. «ثم جاء غاندي . . فجأة، إذا جاز القول، فرُفع ذاك الحجاب الأسود من الخوف عن كتفي الشعب»[84]. عندما بدأ غاندي بممارسة 'سحره' على الجماهير، تغيرت شخصية الحركة القومية المنظمة تغيرًا كليًا. «في هذا الوقت تدفق الفلاحون إليها، وبدأت تكتسي بزيها الجديد مظهر منظمة زراعية [فلاحية] ضخمة تمتلك التألق القوي للطبقات الوسطى»[85]. لقد حول غاندي «عادة العقل الهندية . . التي كانت . . بشكل جوهري عادة التصوف[86] . . في الواقع، لقد أحدث ثورة سايكولوجية هائلة»[87]. لقد جاء 'ليمثل جماهير الهند الفلاحية'. في الحقيقة، كان أكثر من مجرد ممثل:

> إنه مثال الإرادة الواعية وما دون الواعية لهذه الملايين . . إنه الفلاح العظيم، ذو نظرة فلاحية إلى القضايا، وذو عمى الفلاح عن [رؤية] بعض مظاهر الحياة. لكن الهند هي هند الفلاحين، ولذلك فهو يعرف الهند جيدًا ويتفاعل مع أضعف رعشاتها، ويقيس الوضع وفقًا لذلك وعلى نحو شبه غريزي، ويمتلك براعة التصرف في اللحظة السايكولوجية.
>
> فأي مشكلة وأي أحجية كان، ليس للحكومة البريطانية فقط، بل لشعبه ولأقرب المقربين إليه![88].

كانت أفكاره عن التاريخ والمجتمع، بالطبع، كلها خاطئة. فقد كانت توجهها «مسوغات ميتافيزيقية وصوفية»[89]، إذ كان له «موقف ديني خالص من الحياة ومشاكلها»[90]. لقد مثلت أفكار كتاب هند سواراج مذهبًا خاطئًا ومؤذيًا على نحو مطلق، ومستحيل التحقيق»[91]. لقد كان على الدوام «يفكر بلغة الخلاص الفردي والخطيئة، في حين أننا في معظمنا نضع رفاه المجتمع في المرتبة الأولى في أذهاننا»[92].

لكن رغم ذلك كله، «مع كل عظمته وتناقضاته وقدرته على تحريك الجماهير، فإنه فوق المعايير المعتادة. لا يمكننا أن نقيسه أو نحكم عليه كما نقيس ونحكم على الآخرين»[93]. كان عبقريًا، رجلاً ذا قدرات فريدة ولا يمكن فهمها. «كان من الواضح أنه ليس من العملة العادية للعالم؛ بل كان مسكوكًا من صنف مختلف ونادر، وغالبًا ما كان المجهول يحدق فينا من خلال عينيه»[94].

كانت قدرته على تحريك الناس غير قابلة للفهم، لكن التبعات لم تكن كذلك. فالكثيرون ممن انضموا إليه

> لم يتفقوا مع فلسفته في الحياة، أو حتى مع الكثير من مُثُله. وفي أغلب الأحيان لم يفهموه. لكن العمل الذي اقترحه كان شيئًا ملموسًا يمكن فهمه وتقويمه فكريًا . . لقد أقنعنا خطوة خطوة بصواب العمل، وذهبنا معه، مع أننا لم نقبل فلسفته. إن فصل العمل عن الفكر الذي يشكل أساسًا له ربما لم يكن إجراءً مناسبًا وكان مقدرًا له أن يقود إلى الصراع الفكري والاضطراب لاحقًا . [لكن] الطريق الذي اتبعه كان صائبًا حتى الآن، وإذا كان المستقبل يعني فراقًا فسيكون من الحماقة أن نستبقه . . .

كان لديه دائمًا الشعور بأننا في حين يمكن أن نكون أكثر منطقية، فقد

> كان غاندي يعرف الهند أفضل مما كنا نعرف، والرجل الذي استطاع أن يقود مثل هذا الإخلاص والوفاء لا بد أنه كان لديه شيئ يلبي حاجات والجماهير وتطلعاتها [95].

لكن في التحليل النهائي، كان المنطقي، العقلاني والعلمي، هو الذي يجب أن يكون أساس فهم المرء للمتوالية الحقيقية للتاريخ. إن اللجوء إلى قدرة غير قابلة للفهم يمكنها أن تحرك الجماهير لم يكن سوى حلقة وظيفية، وانعطافة ضرورية إلى مضمار اللاعقلاني والمجهول. سرعان ما توجب استئناف المسار العقلاني للتاريخ الحقيقي لكي يتم الانتقال إلى المرحلة التاريخية التالية. كانت الانعطافة تعني 'كسبًا صلبًا للبلد . . لكن . . الشيء الحقيقي هو بلوغ الهدف وكل خطوة نتخذها يجب اتخاذها من وجهة نظر البلوغ المبكر جدًا للهدف'. كان ينبغي أن يوضع في الذهن على نحو واعٍ أن الانعطافة هي بالفعل انعطافة. وإلا فإن المرء «سينتكس إلى جولة كثيبةً من النشاط، الجيد في حد ذاته، لكنه ضعيف وغير فعال ومحبط كليًا من وجهة النظر الأكبر. ثمة بعض الناس الذين ربما يتخيلون أن الهدف في الواقع بعيد ويجب علينا فورًا أن نهدف إلى شيء آخر. وهذا لا يمكن أن يكون رأي [حزب] المؤتمر ويمكن تجاهله[96]. كان الهدف آنذاك محددًا تحديدًا حاسمًا أمام قيادة الدولة الناشئة: لقد وضعنا أمامنا إحراز تغيير ثوري، أي جذري وليس فرعي، بنيتنا السياسية القومية[97]. كان المنظور خلق دولة قومية جديدة. وهذا لم يكن من الممكن القيام به إلا في مضمار السياسة العقلانية. وكان من الواضح، لذلك، أن غاندي ما عاد من الممكن أن يكون الدليل الملائم في هذه المرحلة من الرحلة. إن الفصل بين الفلسفة والسياسة لا يمكن معالجته على نحو ناجح إلا طالما كانت الانعطافة معترفًا بها كانعطافة، نقلة إلى 'حقل خاص'. عندما حان الوقت لاستئناف المسار الحقيقي للتاريخ، فإن تلك الفلسفة لم

يكن من الممكن أن تتصرف إلا كمصدر للتشوش وكان يتعين رفضها على نحو ثابت.

توصلت إلى استنتاج أن مصاعب غاندي قد حدثت لأنه كان يتحرك في وسط غير مألوف. لقد كان رائعًا في حقله الخاص من العمل الساتياغراهي المباشر، وقادته غريزته على نحو لا يخطئ إلى اتخاذ الخطوات الصائبة. كان أيضًا ماهرًا جدًا في إشغال نفسه وجعل الآخرين يعملون على نحو هادئ من أجل الإصلاح الاجتماعي بين الجماهير. كان يفهم الحرب المطلقة أو السلام المطلق. أما أي شيء بينهما فلم يكن يقدره[98].

لم تكن السياسة الغاندية تستهدي 'بالغايات المدركة إدراكًا واضحًا'، بتصور للأهداف التاريخية. «رغم ارتباطي الأوثق به لسنوات كثيرة، فليس هدفه واضحًا في ذهني. أشك إن كان [هدفه] واضحًا في ذهنه نفسه. تكفيني خطوة واحدة، كما يقول، وهو لا يحاول إمعان النظر في المستقبل أو وضع غاية مدركة على نحو واضح أمامه[99]. كان «فوضويًا فلسفيًا تقريبًا»[100]، وكيفما كانت هذه الفلسفة وظيفية في مرحلة تحريض الجماهير على المقاومة السياسية، فقد كان من الصعب أن تكون دليلاً يُعولُ عليه عندما كانت المهمة الفورية خلق دولة جديدة.

وهكذا تم تعريف المرحلة النهائية من المشروع القومي. بغض النظر عن مدى نقص الاستعداد وعن مدى صعوبة الظروف، أو حتى عدم اكتمال النتيجة النهائية وتشتتها، فقد كان الصراع آنذاك صراع لبناء الدولة القومية الجديدة.

إنه سباق بين قوى التقدم السلمي والبناء وقوى التمزيق والتدمير..
يمكننا أن نرى هذا المشهد إما كمتفائلين أو كمتشائمين، وذلك

وفقًا لميولنا وتكويننا العقلي. إن أولئك الذين لديهم إيمان بوجود ترتيب أخلاقي للكون وبالانتصار النهائي للفضيلة يمكنهم، لحسن حظهم، أن يؤدوا وظيفتهم كمراقبين أو كمساعدين، ويلقون العبء على الرب. أما الآخرون فسيكون عليهم أن يحملوا ذاك العبء على عواتقهم الضعيفة، أملاً في الأفضل واستعدادًا للأسوأ[101].

كان هذا هو النقش، الرائع والمتلطف مع ذلك، الذي نقشته قيادة الدولة القومية الجديدة على قبر السياسة الغاندية. إن الهجوم الذي لا يرحم لبعدها الثيمي القومي قد حول التدخل الغاندي إلى مجرد فاصل في تكشُّف التاريخ الحقيقي للأمة. وهكذا كان أن التبعات السياسية لذاك التدخل انتحلت على نحو كامل ضمن المتوالية الأحادية للتاريخ الحقيقي.

(5)

«الاشتراكية هي أكثر من مجرد منطق»، هذا ما قاله نهرو عندما كان ينتقد الشيوعيين لكونهم عقائديين ونظريين على نحو زائد، ولا يولون اهتمامًا كافيًا للخصوصيات الثقاقية للهند. لكن الحديث في الاشتراكية التي تصورها لأجل هند حرة، كان صريحًا بالقدر نفسه: «الانجذاب العاطفي إلى الاشتراكية ليس كافيًا. فهذا يجب إكماله بانجذاب فكري وعقلي قائم على الحقائق والحجج والنقد المفصل . . نريد خبراء في العمل يدرسون ويعدون خططًا مفصلة»[102].

كان التشديد على الخبرة عنصرًا مركزيًا متميزًا في إعادة بناء [النزعة] القومية كأيديولوجيا دولة. فالمخطِّط الأساس في بناء أمة حديثة هو الوعي العلمي، الحسن الإطلاع والحكيم، مع فهم واسع ودقيق لمسار التاريخ العالمي، ينظم أخر المعارف التي يتيحها العلم والتقانة، ويجمع أوسع طيف

ممكن من المعلومات حول الحالة الدقيقة للاقتصاد، ويسجل المصالح والمتطلبات الخاصة لكل جماعة على حدة في المجتمع، ومن ثم يتخذ موقفًا موزونًا بدقة ليقترح النهج الأكثر فعالية كما الأوسع قبولاً من أجل تقدم الاقتصاد. إن البؤرة السياسية الضرورية، بالطبع، ستوفرها الدولة، ولأنها ستمثل المصلحة الإجمالية الموزونة للشعب ككل فلن تهيمن عليها أي جماعة أو طبقة بعينها. لن تكون حتى موقعًا للصراع، العنيف على نحو مرجح دائمًا، بين الطبقات. ستقف فوق كل هذه النزاعات وتوفر إرادة سياسية مستقلة في ضبط وتوجيه الاقتصاد لمصلحة الشعب ككل.

كان الهدف الأولي لهذا التطور المخطط علميًا هو التصنيع السريع للاقتصاد. كان هذا هدفًا تحدَّدَ عالميًا عن طريق المنطق الذي لا يرحم للتاريخ الكوني، ولم تكن توجد أي أسس متبقية من أجل اختيار أخلاقي حول مرغوبيته أو خلاف ذلك. في الواقع، أحرز هذا الهدف مكانة تاريخية مستقلة تمامًا عن الأيديولوجيات الاجتماعية والبرامج السياسية.

> إننا نحاول، بقدر ما نستطيع، اللحاق بالثورة الصناعية التي حدثت منذ وقت طويل في البلدان الغربية . . تفرعت الثورة في نهاية المطاف إلى اتجاهين تمثلهما حاليًا الدرجة العالية من التطور التقاني في الولايات المتحدة من جهة أولى والاتحاد السوفييتي من الجهة الأخرى. هذان النمطان من التطور، حتى رغم أنهما قد يكونان متنازعين، هما فرعان للشجرة نفسها[(103)].

كانت آنذاك حقيقة مثبتة من حقائق التاريخ أن الاقتصاد المصنَّع وحده الذي يمكن أن يوفر الموارد الكافية للإشباع المتوازن لحاجات كل قطاعات المجتمع. فكان البديل هو ببساطة توزيع متوازن للفقر. لو لم تتم إعادة إحياء السيرورات الإنتاجية للمجتمع عن طريق التصنيع، لما كان هناك أي شيء

لتوزيعه. كانت حقيقة مثبتة أيضًا أن المجتمع الصناعي المتقدم يتطلب درجة معتبرة من سيطرة الدولة وتنسيقها. فالأمور ينبغي ألا تُترك لإوالية التوازن الأسطورية 'لليد الخفية'. تلك عقيدة اقتصادية أخرى دحضها التاريخ. فسياسة عدم التدخل (Laissez faire)

ضرب قديم من الحديث الاقتصادي، لا علاقة له بالحاضر. فإذا أراد المرء أن يعيش في هذا العصر الحديث للتقانة، فعليه أيضًا أن يفكر بلغة الفكر الحديث[104].

. . عمليًا لا أحد يؤمن الآن بسياسة عدم التدخل . . في كل مكان، حتى في البلدان الأعلى تطورًا ذات الاقتصاد الرأسمالي، تقوم الدولة بوظيفتها بطريقة ربما لم يكن الاشتراكي يحلم بها منذ خمسين سنة[105].

لم تكن لمسألة سيطرة الدولة، أيضًا، أي علاقة بالاشتراكية بحد ذاتها، إذ كانت صِحتها مستمدة ببساطة من كونها جزءًا مكونًا للحداثة.

أما المكان الذي دخلت فيه الاشتراكية فكان مسألة المساواة. إن «التخطيط العلمي يمكننا من زيادة إنتاجنا وتدخل الاشتراكية عندما نخطط لتوزيع الإنتاج بالتساوي[106]. لكن ما الذي كان يسوغ تبني المساواة كهدف للتنمية المخططة؟ هل كان ببساطة اعترافًا بالحقيقة التجريبية وهي أن كثيرًا من الناس كانوا يريدون المساواة؟ كان ذلك تسويغًا مشكوكًا فيه جدًا، لأنه لم يكن واضحًا على الإطلاق أن الجميع يقصدون الشيء نفسه بالمساواة أو أن الجميع كانوا يريدون الدرجة نفسها من المساواة. لم يكن ممكنًا ترك مبدأ المساواة ليتم حسمه في هذا الحقل المثير للخلاف. لا، فالمساواة يسوغها منطق أكثر شمولية بكثير:

إن روح العصر في صالح المساواة، مع أن الممارسة تنكرها في كل مكان تقريبًا . . مع ذلك ستنتصر روح العصر. ففي الهند، في أي

حال، يجب أن نضع المساواة هدفًا لنا. هذا لا يعني، ولا يمكن أن يعني، أن كل شخص مساوٍ [للآخر] جسديًا أو روحيًا أو فكريًا، أو جعله كذلك. لكنه يعني فرصًا متكافئة للجميع، ولا يوجد أي حاجز سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي في طريق أي فرد أو جماعة. إنه يعني إيمانًا بالإنسانية واعتقادًا بأنه لا يوجد عرق أو جماعة لا يمكنه أو يمكنها أن تتقدم وتنتفع بطريقتها الخاصة، إذا أُعطيت الفرصة لذلك. إنه يعني تحققًا لحقيقة أن تخلف أي جماعة أو انحطاطها لا يُعزى إلى إخفاقات متأصلة فيها، بل أساسًا إلى انعدام الفرص والقمع الطويل من جماعات أخرى . . إن أي مسعى كهذا إلى فتح أبواب الفرصة للجميع في الهند سيطلق طاقة ومقدرة هائلتين ويحول البلد بسرعة مذهلة[107].

هكذا كانت الحاجة إلى المساواة من مستلزمات منطق التقدم ذاته: التقدم كان يعني التصنيع، والتصنيع كان يتطلب إزالة الحواجز التي تمنع جماعات بعينها من المشاركة كليًا في الطيف الكامل للنشاطات الاقتصادية الجديدة، ومن هنا كان التصنيع يتطلب تكافؤ الفرص. لم يكن ذلك يعني بالضرورة إعادة تخصيص أساس للحقوق في المجتمع، أو ثورة في طبيعة الملكية. ولم يكن يعني مساواة للدخول أيضًا. إن 'النزوع التقدمي' نحو مساواة الدخول فقط إنما كان ناجمًا عن حقيقة أن لكل شخص الحرية في اختيار مهنته. «على أي حال، فإن الاختلافات الشاسعة القائمة اليوم ستختفي بالكامل، والفروق الطبقية، التي تقوم في جوهرها على الاختلافات في الدخل، سوف تتلاشى[108].

هكذا، لم يكن التصنيع ولا المساواة مسألتين سياسيتين بالفطرة يتعين حلهما في ميدان السياسية. فالمبدأ الكوني والمعايير العالمية كانت موضوعة

قبلئذ من قبل التاريخ؛ فلم يكن يوجد متسع للاختيار في هذه المسائل. إن المسار القومي الخاص فقط هو الذي بقي لكي يُقرر. لكن هذه كانت آنذاك مشكلة تقنية، مشكلة موازنة واستمثال [تحقيق الأمثل]. كانت وظيفة الخبراء. 'فالتخطيط'، كما قال نهرو لاحقًا في عام 1957، «يقوم في جوهره على الموازنة؛ الموازنة بين الصناعة والزراعة، الموازنة بين الصناعة الثقيلة والصناعة الخفيفة، الموازنة بين الصناعة المنزلية والصناعة الأخرى. فإذا سارت إحدى هذه [الصناعات] خطًا، عندئذ يتعطل الاقتصاد كله[109]. لقد كانت المسألة جمع معلومات مفصلة عن أكبر عدد ممكن من جوانب الاقتصاد، [مسألة] تحقيق الاعتماد المتبادل المعقد لكل جانب من هذه الجوانب. لم تكن ثمة أي ميزة في فرض أفكار نظرية مسبقة التصور على مشكلة هي في جوهرها تقنية. قبلئذ، في عامي 1938/ 1939، عندما بدأت لجنة التخطيط القومي التي شكلها [حزب] المؤتمر عملها، أدرك نهرو حقيقة أن الحاجة إلى تحقيق إجماع عريض تعني التخلي عن النظريات المجردة والخطوط الإرشادية المحددة لم تكن بالضرورة عائقًا؛ بل على العكس، فقد كان ثمة مزايا واضحة في الوضع. «لقد قررنا أن نعد مشكلة التخطيط العامة إضافة إلى كل مشكلة فردية على حدة على نحو ملموس وليس بالمجرد، وأن نسمح بنشوء المبادئ عن مثل هذه الاعتبارات[110]. واستُمد العون أيضًا من عدد كبير جدًا من الخبراء، من الجامعات وغرف التجارة والنقابات ومعاهد البحوث والهيئات العامة. في النهاية، فإن نهرو قد

> فوجيء تمامًا بالحجم الكبير للإجماع الذي حققناه، رغم العناصر المتنافرة في لجنتنا. كان عنصر [قطاع] الأعمال الكبيرة أكبر جماعة منفردة، وكان رأيه في مسائل كثيرة، وخصوصًا المالية والتجارية، محافظًا بلا ريب. مع ذلك فإن الدافع للتقدم السريع، والاقتناع بأنه

لا يمكن حل مشاكل الفقر والبطالة إلا على هذا النحو، كانا كبيرين للغاية إلى حد أننا، جميعًا، قد أجبرنا على الخروج عن عاداتنا وأرغمنا على التفكير على أسس جديدة. لقد تجنبنا مقاربة نظرية، وكما يُنظر إلى كل مشكلة عملية في سياقها الأكبر، فقد قادنا ذلك حتمًا في اتجاه بعينه. كانت روح التعاون لدى أعضاء لجنة التخطيط مهدئًا وسارًا لي على نحو خاص، لأنني وجدتها نقيضًا مبهجًا لشجارات السياسة ونزاعاتها [111].

في ذاك الوقت أصبح ذلك هو اليوتوبيا الجديدة، يوتوبيا هنا والآن. كانت يوتوبيا سكونية بامتياز، حيث كانت وظيفة الحكومة متجردة كليًا من شغل السياسة المتشابك ومترسخة في نقائها الأصلي بوصفها صنع قرارات عقلاني يمارس من خلال التقنيات العملانية الأكثر تقدمًا التي توفرها علوم الإدارة الاقتصادية. في الواقع كانت يوتوبيا منظِّر المنظومات (systems-theorist)، حيث كانت الحكومة هي الصندوق الأسود المثالي، الذي يتلقى المدخلات (inputs) من كافة أجزاء المجتمع ويعالجها وفي النهاية يوزع الحصص من القيم المثلى لأجل الإشباع العام [للحاجات] وحفظ المجتمع ككل. فلا شجارات، لا صراعات من أجل السلطة، لا سياسة. ضع كل صلواتك عند قدمي السركار، الدولة الكلية القدرة والفائقة الاستنارة، فيتم تمريرها كما ينبغي إلى هيئة الخبراء الذين يخططون من أجل التقدم الكلي للبلد. إذا كانت طلباتك منسجمة مع متطلبات التقدم، فسوف تُلبى.

إن الاشتراكية، كما حذر نهرو تكرارًا، ينبغي ألا يُنظر إليها بلغة سياسية خالصة. فالتشديد الثابت على السياسة والصراع الطبقي 'يشوه' رؤية الاشتراكية. «الاشتراكية ينبغي . . عدها بعيدًا من هذه العناصر السياسية أو حتمية العنف». ما علمتنا إياه الاشتراكية هو أن «الخصيصة العامة للحياة

الاجتماعية والسياسية والفكرية في مجتمع إنما تحكمها موارده الإنتاجية»[112]. لذلك، كانت الاشتراكية مسألة إدارة عقلانية للموارد الإنتاجية. ينبغي ألا تُعرَّفَ أيضًا بلغة نظرية استنتاجية (a priori). «لا أفهم لماذا يُطلب مني أن أعرف الاشتراكية بلغة دقيقة، صارمة»[113]. لقد كانت شيئًا يجب أن ينشأ من الملموس، المعين: «لا يمكننا أن نقيد المستقبل. يمكننا فقط أن نتعامل مع الوقائع كما هي»[114]. وليس مفاجئًا أن السعي الآن إلى التوحيد الأخلاقي لمثل هذه النزعة التقنية (technicism) الارتدادية على نحو لانهائي ستؤدي إلى ذاك التصور الأكثر ميتافيزيقية من بين كل التصورات، التي عدها جواهر لال الأصغر سنًا غير دقيقة وغامضة كليًا، حيث يُنسب كل شيء إلى كل شيء آخر. حينئذ يُحتكم إلى «التصور الفيدانتي القديم القائل: إن كل شيء، سواء أكان حساسًا أو عديم الإحساس، يجد مكانًا في الكل العضوي: إن لكل شيء شرارة مما يمكن أن يدعى الدافع الإلهي أو الطاقة الأساس أو قوة الحياة التي تعم الكون»[115].

عالم الملموس، عالم الاختلافات، والنزاع والصراع بين الطبقات، عالم التاريخ والسياسة يجد وحدته الآن في حياة الدولة. كان الهدف في نهاية المطاف تحقيق المساواة، مجتمع بلا طبقات، وفي الواقع أكثر من ذلك:

> يمكن أن يكون هدفنا النهائي فقط مجتمع بلا طبقات، مع عدالة اقتصادية وفرص متكافئة للجميع، مجتمع منظم على أساس مخطط لأجل رفع البشر إلى مستويات مادية وثقافية أرقى، إلى رعاية للقيم الروحية، قيم التعاون والإيثار وروح الخدمة والرغبة في فعل الحق والخير والمحبة؛ في نهاية المطاف نظام عالمي[116].

قد يبدو هذا 'خياليًا وطوباويًا'، لكنه لم يكن كذلك. إذ يمكن تحقيقه هنا والآن، في الحياة العقلانية للدولة. كان المسار المغلوط والعقيم والتدميري في

الحقيقة محاولة إنجاز هذا الهدف النهائي بواسطة السياسة، من خلال الصراع العنيف بين الطبقات. لن يُنجز شيء عن طريق صدام المصالح الخاصة.

> ليست الهند بلدًا كبيرًا فقط، بل بلدًا ذا قدر كبير من التنوع؛ فإذا لجأ أي شخص إلى السيف، فسوف يُواجه حتمًا بسيف شخص آخر. هذا الصدام بين السيوف سوف ينحط إلى عنف عقيم وفي السيرورة، ستُبدد الطاقات المحدودة للأمة أو، على أي حال، ستقوض على نحو كبير[117].

لذلك ألم يكن ثمة عنف في حياة الدولة؟. ألم تكن في حد ذاتها مؤسسة مارست السلطة على مختلف أجزاء المجتمع؟. ماذا لو وجدت عوائق في مسار التقدم؟. أما كانت الدولة، التي تتصرف بالنيابة عن المجتمع ككل، مطلوبة لممارسة السلطة لإزالة تلك العوائق؟.

> كل ما يأتي في الطريق سيتعين إزالته، بلطف إن كان ذلك ممكنًا، أو بالقوة إذا دعت الضرورة. ويبدو أن ثمة شك قليل في أن القسر سيكون ضروريًا في الغالب. ولكن [وهذه 'لكن' هامة] . . إذا استخدمت القوة فينبغي ألا تكون بروح الكراهية أو القسوة، بل بالرغبة النزيهة في إزالة عقبة[118].

لقد كان قسر الدولة ذاته أداة عقلانية لإنجاز الأمة التقدم. كان ينبغي استخدامه من الدولة بنزاهة جراحية، وكانت تسوغه عقلانية غاياته الخاصة.

وصلت القومية؛ فتحولت الآن إلى أيديولوجيا دولة؛ إذ صادرت حياة الأمة في حياة الدولة. إنها عقلانية وتقدمية، إنها تمظهر خاص لمسيرة العقل الكونية؛ لقد قبلت الحقائق العالمية للسلطة، قبلت حقيقة أن التاريخ العالمي يكمن في مكان آخر. سوى أنه وجد مكانه الآن ضمن ذاك المخطط الكوني للأشياء.

هل استهلك تاريخ القومية نفسه، إذًا؟. هذا الاستنتاج لن يكون مسوغًا، لأنه كان ممكنًا بالكاد للدولة القومية في أي مكان في العالم مابعد الاستعماري أن تصادر حياة الأمة في حياتها الخاصة. في كل مكان تقوم القيادة الفكرية- الأخلاقية للطبقات الحاكمة على وحدة أيديولوجية زائفة. تكون التصدعات ملحوظة بوضوح على سطحه.

أين إذًا سينبثق النقد من القومية؟. كيف ستبطل القومية نفسها؟. إن الخطاب التاريخي، لسوء الحظ، لا يمكنه إلا أن يتصارع مع لغته الخاصة. إن نشوءه سيقرره التاريخ نفسه.

6) مكر العقل

لهذا يعرف الله العالم، لأنه تصوره في عقله، كما لو من الخارج، قبل أن يُخلق، ولا نعرف قاعدته، لأننا نعيش بداخله، فقد وجدناه وقد صُنع مسبقًا - **أمبرتو إيكو، اسم الوردة.**

ثمة مشهد في مسرحية سدهبر إكداسي (Sadhabar Ekadasi) من تأليف دينبندهو مِترا (1866) حيث الشخصية الرئيسة، نيمتشاند داتا، وهو نتاج 'لنهضة' القرن التاسع عشر في البنغال والمغرَّب، على نحو نمطي جدًا، عن بقية مجتمعه بفعل استنارته الخاصة، يطوف سكرانًا في الليل عبر شوارع كالكونا ينفِّس عن مشاعر كربه الفوضوي، غير الموقر، في اللحظة التي يظهر فيها رقيب في الشرطة الإنغليزية وهو يؤدي مهمة حفظ النظام العام بدافع من الإحساس بالواجب.

[يدخل الرقيب مع حارسين من السكان الأصليين]

نيمتشاند: [ينظر إلى المصباح في يد الرقيب] مرحبًا أيها النور المقدس، يا ذرية البكر السماوي أو ذرية الشعاع الأبدي صنو الأبدية، هل لي أن أعبر لك بلا عتب؟.

الرقيب: ما هذا؟.

الحارس الأول: سكران ياسيدي.

الرقيب:ما خطبك؟.

نيمتشاند: لا يمكنك القول إني فعلتها: لا تهتز. الدم يطبق علي.

الرقيب: هل أنت خائف؟. هل تعرف ما الذي سيحدث لك؟.

نيمتشاند: يا عمتي العزيزة، مدي ذراعيك، أنقذيني!. أنا آهاليا، تحولت إلى حجر!.

الرقيب: سيكون عليك أن تأتي إلى مخفر الشرطة. انهض!.

نيمتشاند: ليس الإنسان سوى طفح على صدر عطيل، ويتراجع.

الرقيب: من أنت؟.

نيمتشاند:أنا ماييناكا، ابن الجبل، أبرد جناحي في حضن المحيط.

الرقيب: سأغرقك في [نهر] هوغهلي.

نيمتشاند: . . أغرق القطط والجراء العمياء.

الرقيب: انتشله، بسرعة!

الحارس الثاني: انهض، أيها الوغد! [يقيد يديه ويسحبه].

الرقيب:كل سكران يجب أن يعامل على هذا النحو.

نيمتشاند: ويُجعل صهرًا . . نعم، دعونا نذهب إلى حجرة الزفاف. [يخرج][1].

تلك هي قصة التنوير في المستعمرات؛ إنه يأتي على يدي الشرطي، والزواج

يتم في مخفر الشرطة. وعندما يحاول الذين رأوا النور أن يؤكدوا سيادة القيم الأخلاقية 'الخصوصية' المعترف بها للأمة، بما فيها 'رذائلها وخدعها وما شابهها'، هل يمكننا إذًا أن نستنتج أن مكر العقل قد لاقى نده؟. لسوء الحظ لا. فالعقل، في الواقع، أكثر مكرًا بكثير مما سيحرص الضمير الليبرالي على الاعتراف به. إنه 'يسخر العواطف للعمل في خدمته'؛ وهو يبقي نفسه 'في الخلفية، لا يُمسُّ ولا يُؤذى'، في حين 'يدفع المصالح الخاصة للعاطفة لتحارب وتنهك نفسها بدلًا عنه'[2]. لا، فشمولية العقل، الشمولية السائدة الاستبدادية، تبقى سالمة.

لم ينشأ الفكر القومي كخصم للعقل الشمولي/ العالمي في ميدان التاريخ العالمي. لإحراز هذا الموقع، سيحتاج إلى إلغاء ذاته. منذ عصر التنوير، كان العقل في رسالته المعولِمة (universalizing) متطفلاً على قوة مادية، ملموسة وحسودة على نحو فريد، أقل شموخًا بكثير وأكثر دنيوية بكثير، أعني بها المحرك العالمي لرأس المال. فمنذ منتصف القرن الثامن عشر على الأقل، وعلى مدى مئتي عام، طاف العقلُ العالمَ على الظهر والكتفين، محمولاً عبر المحيطات والقارات من قبل القوى الاستعمارية المتلهفة لإيجاد أراضٍ جديدة للتجارة والاستخراج والتوسع الإنتاجي لرأس المال. فإلى حد أن القومية عارضت الحكم الاستعماري، أدخلت كبحًا على شكل سياسي محدد من السيطرة الرأسمالية المتروبوليتية. وفي السيرورة، سددت ضربة قاضية (أو هكذا يأمل المرء) لشعارات السيطرة الإثنية الصارخة كالرسالة التحضيرية (civilizing mission) للغرب، وعبء الرجل الأبيض. . إلخ. وهذا يجب أن يعد أحد الإنجازات الكبرى في التاريخ العالمي للحركات القومية في البلدان الاستعمارية.

لكن ذلك تحقق باسم العقل ذاته. ففي أي مكان في العالم لم تتحدَّ القومية

بوصفها قومية شرعية الزواج بين العقل ورأس المال. إن الفكر القومي، كما حاولنا أن نظهر أعلاه، لا يمتلك الوسائل الأيديولوجية للقيام بهذا التحدي. النزاع بين رأس المال المتروبوليتي والشعب-الأمة الذي يحله بامتصاص الحياة السياسية للأمة في جسم الدولة. إن الدولة القومية، الخزان للثورة السلبية، تتقدم الآن لأن تجد 'للأمة' مكانًا في النظام العالمي لرأس المال، في حين تكافح لإبقاء التناقضات بين رأس المال والشعب في [حالة] تعليق أبدي. كل السياسة يُسعى الآن إلى إدراجها تحت المتطلبات الغامرة للدولة الممثلة للأمة. فالدولة تتصرف الآن بوصفها المحاصص والحَكَم الرشيد لأجل الأمة. إن أي حركة تشكك بهذا التماهي المزعوم بين الشعب-الأمة والدولة الممثلة للأمة تُحرم من منزلة السياسة المشروعة. إن رأس المال، محميًا بالسيطرة؟، الثقافية-الأيديولوجية لهذا التماهي بين الأمة والدولة، يتابع ثورته السلبية عن طريق الاستكشاف المواظب لإمكانيات التطور الهامشي، مستخدمًا الدولة بوصفها المعبيء والمخطط والضامن والمشرع الأساسي للاستثمار الإنتاجي.

في هذا الوقت، بالطبع، فإن التماهي التاريخي بين العقل ورأس المال قد اتخذ شكل امتياز إبستمي، أي 'التطور' كما يمليه تقدم العلم والتقانة الحديثين. بصرف النظر عن الاعتراف الحيني بمشاكل 'انتحال' أو 'امتصاص' التقانة الحديثة، فإن سيادة العلم ذاته في شكله المفترض، المطوَّر تاريخيًا، يفترض أنها تقع خارج نطاق الخصوصيات القومية أو الخصوصيات الأخرى للشكليات الثقافية. هذا السيادة بالكاد يمكن للفكر القومي أن يشكك فيها إذ لا يمكنه سوى الخضوع لها وتكييف مساره الخاص للتطور مع تلك المتطلبات. لكن مثل كل علاقات الخضوع، تبقى هذه العلاقة أيضًا مفعمة بالتوتر، لأنه حتى في الخضوع لهيمنة نظام عالمي تكون عاجزة عن تغييره،

تبقى القومية ممانعة، متذمرة، متطلبة، غاضبة أحيانًا، وخجولة فقط أحيانًا أخرى. إن النجاح السياسي للقومية في إنهاء الحكم الاستعماري لا يدل على حل حقيقي للتناقضات بين البعدين الإشكالي والثيمي للفكر القومي. بالأحرى، ثمة إغلاق قسري للإمكانيات، 'جدل مسدود'؛ بعبارة أخرى، حل زائف يحمل علامات هشاشته.

إن نقص الحل الأيديولوجي المنجز من الفكر القومي في شكله المطوَّر تمامًا يمكن تعريفه في نفس السيرورة التي يبلغ بها لحظة وصوله. إن الخاصية المميزة للثورة السلبية هي أنها «تدمج في الطريحة جزءًا من النقيضة». فقد أظهرنا أعلاه كيف يمر الفكر القومي في رحلته من خلال لحظة مناورته. إن الانتحال السياسي للتدخل الغاندي في السياسة القومية ليس سوى مثال خصوصي ومعقد نوعًا ما على هذه السيرورة. فقد كان من الممكن أن توجد طرق أخرى يمكن بها طرح النزاع بين رأس المال والتبعات السياسية المنتحَلة من الثورة السلبية لرأس المال: تظهر المكسيك والجزائر على نحو فوري كمثالين دراماتيكيين. ما هو حاسم تاريخيًا في هذه السيرورة تحديدًا هو اللاتناظر بين 'القوى الذاتية' المتصارعة. فالجانب المنتصر يتمتع بالميزة الحاسنة للدمج مع 'ضمير عالمي'، ممتلكًا بذلك حرية نحو هائل الوصول إلى موارد أيديولوجية ممتازة لتسيير أجهزة الدولة 'الحديثة'. يمكنه بذلك، كما رأينا، حتى أن يعبيء لأغراض قومية خالصة الشعار 'الاقتصادي' لأيديولوجيا اشتراكية.

لكن بصرف النظر عن مدى استخدامه بمهارة، فإن إدارة الدولة وتطبيق التقانة لا يمكنهما أن يكبحا على نحو فعلي التوترات الحقيقية ذاتها التي تبقى من دون حل. إنها ظاهرة في الحياة السياسية لكل نظام قومي بعداستعماري في العالم. وفي حالات عديدة تظهر كحركات انفصالية قائمة على هويات إثنية،

براهين الحل الناقص 'للمسألة القومية'. وعلى نحو أكثر دلالة، يمكن أن تظهر كاتجاهات للسياسة معادية للحداثة، ومعادية للغرب حماسيًا، رافضة الرأسمالية أكثر مما ينبغي بسبب ارتباطها بالحداثوية والغرب، ومبشرة إما بإحياء ثقافي أصولي أو نزعة ألفية يوتوبية. هناك أيضًا تُكشف هشاشة الحل القسري من القومية للتناقض بين رأس المال والشعب-الأمة.

لكن إلى حد أن هذه الخصومات تبقى مقيدة بالأشكال الأيديولوجية كالنزعة الانفصالية الإثنية أو الشعبوية الفلاحية، فإنها من حيث المبدأ قابلة لأن تنتحلها الثورة السلبية بواسطة مناورة أخرى بعد. إن اللاتناظر بين 'القوى الذاتية' لا يمكن إزالته إلا عندما تكتسب النقيضات الموارد السياسية-الأيديولوجية لتضاهي الوعي 'العالمي' لرأس المال. وهذه ليست مهمة سهلة. فعلى مدى قسم كبير من هذا القرن كان يُعتقد أن ترابط حركة التحرر القومي مع أيديولوجيا الاشتراكية استطاع أن يحقق ليس فقط إكمال المهام الديموقراطية للثورة القومية، بل التعزيز العالمي للكفاح ضد رأس المال وإقامة أممية اشتراكية أيضًا. لقد أظهرت تجربة العقود الثلاثة الأخيرة أن المهمة أصعب بكثير مما تصور الآباء المؤسسون للاشتراكية. في الحقيقة، إن كثيرًا من المشاكل التي تواجهها البلدان الاشتراكية اليوم تظهر إلى أي حد لا يزال التماهي بين العقل ورأس المال واقعًا، في شكله المعاصر من امتياز التقانة 'الحديثة' الذي لايقبل التحدي. فالعقل، كما قلنا من قبل، لم يستنفد مكره.

إن ماركس، بقدر ما كان ابنًا لعصر التنوير، فقد احتفظ بإيمانه بالعقل. لكنه في نقده الدائم لهيغل، فقد كان يدافع عن إنقاذ العقل من قبضة رأس المال. وفي خضم ذلك، فقد قدم الوسيلة النظرية الأساس لتفحص العلاقة التاريخية بين رأس المال والعقل ونقدها. وهذه العلاقة، كما أشار تكرارًا في الطور الناضج الأخير من عمله، لم تكن سيرورة بسيطة من التطور الأحادي

الخط. ورأى ماركس، وهو يصحح كثيرًا من صيغه المبكرة، قيمة تجديدية قليلة في [أعمال] النهب التي يقوم بها الاستعمار في البلدان الآسيوية. ولقد رأى في روسيا في عام 1881 'أروع فرصة' في التاريخ لبلد لكي ينتقل إلى طور التطور الاشتراكي من دون الخضوع أولاً لرأس المال وبالتالي 'ارتكاب الانتحار'. لقد كان ماركس مقتنعًا بأن رأس المال في شكله العالمي قد بلغ مرحلة كان فيها بلا ريب 'ضد العلم والعقل المستنير'، ورأى حتى في المقاومة 'القديمة' للجماهير الشعبية في البلدان التي ما زالت غير مستعبدة من رأس المال، الإمكانية لبداية جديدة [3].

هكذا، فإن كثيرًا مما قُمع في الاختلاق التاريخي للدولة القومية مابعد الاستعمارية، والكثير مما مُحي أو مُوِّه عندما دوَّن الخطابُ القوميُ تاريخَ حياته الخاص به، إنما يحمل علامات صراع الدولة القومية في معركة ناقصة غير موجَّهة وغير متكافئة تمامًا ضد قوى سعت إلى السيطرة عليها. إن نقد الخطاب القومي يجب أن يجد لنفسه الوسيلة الأيديولوجية لربط القوة الشعبية لتلك الصراعات بوعي العالمية الجديدة، ولحرف النزوع الأيديولوجي للدولة التي تدعي بشكل كاذب أنها تتكلم بالنيابة عن الأمة ولتحدي السيادة المزعومة لعلم يضع نفسه في خدمة رأس المال، وبعبارة أخرى، لاستبدال [البعدين] الإشكالي والثيمي، القديمين ببعدين جديدين.

الهوامش

هامش مقدمة الناشر الإنغليزي

* مقدمــة النــاشر الإنغليزي للطبعة الصادرة عــن دار نشر جامعة منســوتا بالولايات المتحدة الأمريكيــة الأمريكية وخاصة بأراضيها وعن دار نــشر زِدْ الإنغليزية التي نشرتها بالنيابة عن جامعة الأمم المتحدة بطوكيو، اليابان والمسؤولة عن التوزيع في بقية أنحاء العالم (شركة قدمس للنشر والتوزيع ش م م).

هامش مقدمة المؤلف للطبعة العربية:

* ["Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak", Social Research, 79, 2 (Summer 2012), Special Number on "Egypt in Transition", pp.271-298.]

هوامش1) النزعة القومية كمشكلة في تاريخ الأفكار السياسية

1 John Plamentaz, 'Two Types of Nationalism' in Eugene Kamenka, ed., Nationalism; The Nature and Evolution of an Idea (London: Edward Arnold, 1976), pp.23-36.

2 Hans Kohn, The Idea of Nationalism (New York: Macmillan, 1944); The Age of Nationalism (New York: Harper, 1962); Nationalism, Its Meaning and History (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1955).

3 For a discussion of this distinction in Kohn, see Aira Kemilainen, Nationalism (Jyvaskyla: Jyvaskyla: Kasvatusopillinen, Korkeakoulu, 1964), pp. 115ff.

see Ken Wolf, 'Hans Kohn's liberal nationalism: The Historian as Prophet', Journal (4

'of the History of Ideas, 37, 4 (October-December 1976), pp.651- 72'. اقترح كارلتن هايز، مؤرخ القومية الأميركي، نظرية 'انحطاط' القومية من شكل ليبرالي وإنساني وسلمي إلى شكل رجعي وأناني وعنيف 'Carlton J.H. Hayes، The Historical Evolution of Modern Nationalism (New York: R.R. Smith، 1931) and Nationalism: A Religion (New York: Macmillan, 1960)'. وفي وقــت أحدث عهدًا، كتب سيتون-وطســن تاريخًا مقارنًا للحركات القومية يستند على تمييز بين الأمم 'القديمة' والأمم 'الجديدة'. 'فالأمم القديمة هي التي اكتســبت هوية قومية أو وعيًا قوميًا قبل صياغة مذهب القومية'. هذه الأمم هي الإنغليز والسكوتلنديون والفرنســيون والهولنديون والقشتاليون والبرتغاليون والدانماركيون والهنغار والبولون والروس'. 'الأمم الجديدة هي التي تطورت من أجلها ســيرورتان بآن معًا: تشكل الوعي القومي وخلق الحركات القومية. الســيرورتان كانتا كلتاهما من عمل النخب السياسية المثقفــة الصغيرة'. 'Hugh Seton – Watson، Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism (London: Methuen, 1977)'.

5 Thus for example, Karl W. Deutsch, Nationalism and Social Communication (Cambridge, Mass: MIT Press, 1966); or Anthony D. Smith, Theories of Nationalism (London: Duckworth, 1971); or most recently, John Breuilly, Nationalism and the State (Manchester: Manchester University Press, 1982).

6 Ernest Gellner, Thought and Change (London: Weidenfeld and Nicholson, 1964), pp.147-78.

7 Thus, for example, David E. Apter, The Politics of Modernization (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Samuel P. Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven, Conn: Yale University Press, 1969).

8 Ernest Gellner, Nations and Nationalism (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p.124.

9 Ibid., p.20. 10 Ibid., p.39. 11 Ibid., p.48.

12 (Ibid., p.57.). إن تصنيف غلنر للقومية، رغم كونه محاولة متقنة لبناء نموذج، يتقاطع مع 'نمطي' بلامنتاز، مع إضافة نمط ثالث، هو 'قومية الشتات'.

13 Ibid., p.120.

14) إن جــون دن أقل لطفًــا إلى حد ما: «إذا كانت القومية كقوة سياســية هي في بعض الأوجه عاطفة رجعية وغير عقلانية في العالم الحديث، فــإن إلحاحها على الحقوق الأخلاقية المزعومة للجماعة على أفرادها وتأكيدها أن النظام والسلم الأهليين ليسا قوة بل إنجازًا قد يتعين الكفاح من أجله مرة أخرى هو في أوجه عديدة رؤية سياسية أقل خرافية من الوعي السياسي الحدسي لمعظم الديموقراطيات اليوم.

بهذا المعنى يكون صحيحًــا إلى حد كبير حيث إن المجاميع الســكانية لمعظم الديموقراطيات الرأســمالية، إن لم يكن كلها اليوم، تعتنق قومية اقتصادية رخوة ومســالمة لكنها متراجعة عن حدة وعنف تلك [المجاميع الســكانية] التي لا تــزال أممها تبدو لها أنها تتطلب تحريرًا، لا تزال

غير حـــرة. ومن الطبيعي لها أن ترى الطبعات الأولى [الاقتصاديـــة] من القومية بوصفها غير مؤذية والطبعات الثانية بوصفها ضارة، سلوكًا ملائمًا للفلسطينيين. مع ذلك فإن كلي الحكمين المتعاكســـين قاصران على نحو كارثي. فالقومية الاقتصادية الرخـــوة للدول المؤثرة، رغم أنها نتيجة طبيعية للقوى المحركة للاقتصاد العالمي، تشكل تهديدًا حقيقيًا لمستقبل البشرية، في حين أن السياســـة الإرهابية للتحرر القومي [الوطني]، رغم كونها غير جذابة في حد ذاتها بالتأكيد، تقوم على حقائق عميقة جدًا حول الشرط الســـياسي البشري الذي يكون من الحماقة الخالصة أن نتجاهلــه.' Western Political Theory in the Face of the Future (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p.71.'

15 'Introduction' in Elie Kedourie, ed., Nationalism in Asia and Africa (London: Weidenfeld and Nicholson, 1970), p.2.

16 Anthony Smith, Theories of Nationalism, pp.12-24.

17 Ibid., p.23. 18 Ibid., p.15.

19 Nationalism (London: Hutchinson, 1960), p.9.

20 Nationalism in Asia and Africa, p.29.

21 Ibid., p.36. 22 Ibid., p.103. 23 Ibid., p.105.

24 Ibid., p.76. 25 Ibid., p.106. 26 Ibid., p.135. 27 Ibid., pp.146-7.

28) يمكن ايجاد مختارات ممثلة للحجج المختلفة في هذا السجال في '.(Bryan R. Wilson, ed., Rationality (Oxford: Basil Blackwell, 1970).'

29 Martin Hollis, 'Reason and Ritual', Philosophy, 43 (1967), 165, pp.231- 47.

30) حجة ديفدســـن هي أن الفكـــرة القائلة إنه يمكن أن يوجد 'مخططـــان مفاهيميان'، كلاهما صحيح إلى حد كبير، لكنهما غير قابلين للنقل أحدهما إلى الآخر، تقوم على نظرية معنى كليانية، أي لإعطـــاء معنى أي جملة أو كلمة بلغة ما نحتاج إلى إعطاء معنى كل جملة وكل كلمة في تلك اللغة. وهذا خطأ. فإذا كان كذلك، عندئذ يظهر ديفدســـن أنه لا يمكن أن يوجد أي أســـاس مفهوم للقول إن ذلك مخطط آخر مختلف عـــن مخططنا بمعنى كونه غير قابل للترجمة. وإذا كنا لا نســـتطيع القول إن المخططين مختلفان، ولا يمكننا القول على نحو مفهوم إنهما متماثلان. من هنا، فإن الإجراء المفهـــوم هو أن نعتقد بأن معظم المعتقـــدات في مخطط تكون صحيحة وكل لغـــة أخرى هي في المبدأ قابلة للترجمة إلى لغتنـــا. Donald Davidson, 'On the very Idea of a Conceptual Scheme', Proceedings of the American Philosophical Association, 17 (1973-4) pp. 5-20.

31) يوحي 'مبدأ الإنســـانية' بأنه بدلاً من محاولة الوصول إلى الحد الأعلى من الاتفاق، على المرء محاولة التقليل من قدر الاختلاف، خصوصًا في الحالات التي نجد فيها معتقدات غير مفهومة ظاهريًا. هنا الافتراض الضمني افتراض وحدة الطبيعة البشرية، الذي يجادل انطلاقًا منه في أنه ينبغي يكون ممكنًا، باستثناء عدد صغير من الحالات الغريبة، شرح معظم الاختلافات العابرة

للثقافات في المعتقدات أو الأفعال في ضوء الظروف المتغيرة التي تعيش فيها شعوب أخرى. هذا معناه أن يفترض المرء عقلانية وسيلية عالمية (universal instrumental ratuinality) معينة لكافة الكائنات البشرية، ثم يسأل: هل المعتقدات الخاصة التي تتصرف وفقًا لها مجموعة خاصة من البشر بطريقة معينة لكي يحقق نتائج معينة، هي عقلانية ضمن ظروفهم الاجتماعية المحددة؟. إذا كان كذلك، عندئذ فإن معتقداتهم وسلوكهم ستصبح مفهومة لنا. عندئذ سنقول في الواقع لو أننا وُضعنا في نفس الظروف تماما، لكنا قد آمنا بنفس المعتقدات.

32) تأمل على سبيل المثال، الحوار التالي:

ألسدير مَكِنتَيَر: في أي تاريخ مفترض في أي مجتمع مفترض فإن معايير المؤمنين الدينيين أو العلماء في الاستخدام الراهن سوف تختلف عما هي عليه في أزمنة وأمكنة أخرى. المعايير تمتلك تاريخًا . . يبدو لي أنه لا يمكن للمرء سوى أن يؤمن بمعتقد الأَزَنْد (Azande) عقليًا في غياب أي تطبيق للعلم والتكنولوجيا اللذان كرست فيهما محكات الفعالية واللافعالية والمفاهيم المرتبطة بهما. لكن قول ذلك هو اعتراف بملاءمة المعايير العلمية لإصدار الأحكام من وجهة نظرنا. إن الأَزَندِي لا يقصدون بالمعتقد أن يكون جزءًا من العلم أو جزءًا من اللاعلم. فهم لا يمتلكون هاتين المقولتين. ولا يمكن تصنيف معتقدهم ومفاهيمهم وتقييمها على الإطلاق إلا بعد الحدث (post eventum)، في ضوء الفهم اللاحق والأكثر تعقيدًا.

هذا يوحي بقوة بأن المعتقدات والمفاهيم ليست فقط التي يجب تقييمها بالمعايير المتضمنة في ممارسة الذين يؤمنون بها ويستخدمونه.

Alasdaire MacIntyre, 'Is Understanding Religion Compatible with Believing?' in Wilson, ed., Rationality, pp.62- 77.

بيتر وِنتش: بعيدًا من التغلب على النسبوية، كما يزعم، فإن مَكِنتَيَر نفسه يسقط في شكل متطرف منها. فهو يخفي هذا عن نفسه بارتكاب الخطأ ذاته الذي يتهمني به، زورًا كما حاولت أن أبين ذلك: خطأ التغاضي عن حقيقة أن «المعايير والمفاهيم تمتلك تاريخًا». ففي حين يؤكد هذه النقطة عندما يتعامل مع المفاهيم والمعايير الناظمة للعمل في سياقات اجتماعية خاصة، ينسى ذلك عندما يأتي إلى الحديث عن نقد مثل هذه المعايير. ألا تمتلك المعايير التي يُستنجد بها في نقد المؤسسات القائمة تاريخًا بالقدر نفسه؟. جواب مَكِنتَيَر الضمني هو أنه موجود في تاريخنا؛ لكن إذا كنا ستتكلم عن الصعوبات والتناقضات الظاهرة والتي يتم كشفها في الطريقة التي تمت بها متابعة ممارسات معينة حتى حينه في مجتمع، فمن المؤكد أن ذلك لا يمكن فهمه إلا بالارتباط مع المشاكل الناشئة في متابعة ذاك النشاط. خارج ذاك السياق لم يكن بمقدورنا أن نبدأ بفهم ما هو إشكالي . . ينتقد مَكِنتَيَر، على نحو منصف، السير جيمس فريزر لكونه فرض صورة ثقافته الخاصة على ثقافات أكثر بدائية؛ لكن هذا هو بالضبط ما يفعله مَكِنتَيَر نفسه هنا. من الصعب إلى أقصى درجة على مجتمع معقد أن يفهم شكلاً بسيطًا جدًا وبدائيًا من الحياة: بطريقة ما يجب عليه أن يتخلص من تعقيده، وهي سيرورة ربما تكون هي نفسها الأناقة (sophistication) القصوى. أو، بالأحرى، إن تمييز التعقيد من البساطة يصبح غير مفيد في هذه النقطة.

'Peter Winch, 'Understanding a Primitive Society', .American Philosophical

Quarterly, 1 (1964) pp.307 -24'.

33) القومية/ العصبية (nationalism) هي العار الســياسي الأشنع للقرن العشرين . . فالدرجة التي لا يزال تفشــيها ملموسًا كفضيحة هي ذاتها علامة على عدم توقع هذه الغلبة، وعلى حدة الكبــح الذي أدخلته إلى رؤية أوربة المعجبة بعصر التنوير لدهاء العقل. ففي القومية أخيرًا، أو هكذا يبدو حاليًا، امتلك دهاء العقل نده أكثر مما واجهه. ' John Dunn, Western Political Theory, p. 55'.

34) توجد مجموعة من مذكرات ماركس، أســماها إنغلز «الملاحظــات الكرونولوجية»، تضم أبحاث ماركس في الأعوام 1881 /2 مرورًا بتاريخ نشوء البرجوازية وتشكل الدول القومية وتمردات الفلاحين في فترة الانتقال. جرى نقاش قليل حول هذه الملاحظات. الرواية الوحيدة التــي أعرفها هي في المقالــة الآتيــة: 'Boris Porshnev, 'Hitorical interst of Marx in his last years of life: The Chronological Notes' in E.A. Zeluvoskaya, L.I. Golman, V.M. Dalin and B.R. Porshev, eds., Marks Istorik (Moscow: Academy of Sciences,1968), pp.404 -32'.

35 For a short review, see Michael Lowy, 'Marxists and the National Question', New Left Review, 96 (March-April 1976) pp.81-100. Also see the remarkable note by Roman Rosdolsky, 'Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the Communist Manifesto', Science and Society, 29 (1965), pp.330-7.

36 See in particular, V.I. Lenin, 'Critical Remarks on the National Question', Collected Works (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol. 20/ 17-54; 'The Right of Nationtions to Self-determination', Collected Works, vol. 20/393-454; The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-determination Summed up', Collected Works, vol. 22/320-60.

37 Toward a Marxist Theory of Nationalism (New York: Monthly Review Press, 1978).

38 Ibid. p.29.   39 Ibid.

* دساسية العِرق [الناشر].

40. Ibid., p.24.   41. Ibid., p.25.   42. Ibid.   43. Ibid., p.31.

44. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

انظر أيضًا، بندكت أندرسن: الجماعات المتخيلة – تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمــة: ثائر ديب. تقديم: عزمي بشــارة. شركة قدمس للنــشر والتوزيع (ش م م). بيروت 2009.

45. J.V. Stalin, 'Marxism and the National Question', Works, vol.2 (Calcutta: Gana-Sahita Prash, 1974), pp. 194-215.

يســير تعريف ستالين كما يلي: الأمة جماعة مستقرة من البشر، تكونت تاريخيًا، تشكلت

على أساس من اللغة المشتركة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين السيكولوجي الذي يتجلى في ثقافة مشتركة . . إن أيًا من الخصائص المذكورة أعلاه، إذا أخذ على نحو مستقل، ليس كافيًا لتعريف الأمة. علاوة على ذلك، يكفي أن ينعدم وجود أي واحدة من هذه الخصائص حتى تكف الأمة عن أن تكون أمة.

46 Imagined Communities, p. 15.

47 Ibid., p.28. 48 Ibid., p.46. 49 Ibid., pp.78-9.

50 Ibid., p.105. 51 Ibid., p.107. 52. Ibid., p.123. 53 Ibid., p.146.

54 Karl Marx, 'The British Rule in India' in K. Marx and F. Engels, The First Indian War of Independence 1857-1859 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959), p.20.

55 See, for instance, R. P. Dutt, India Today (Bombay: People's Publishing House, 1949); S.C. Sarkar, Bengal Renaissance and Other Essays (New Delhi: People's Publishing House, 1970); A.R. Desai, Social Background of Indian Nationalism (Bombay: Popular Book Depot, 1948); Bipan Chandra, The Rise and Growth of Economic Nationalism in India (New Delhi: People's Publishing House, 1966); Arabinda Poddar, Renaissance in Bengal: Search for Identity (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1977).

56 V.C. Joshi, ed., Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

57 Sumit Sarkar, 'Rammohun Roy and the Break with the Past', ibid., pp.46-68.

58 Similar arguments were put forward in three other articles in the same volume: Asok Sen, 'The Bengal Economy and Rammohun Roy'; Barun De, 'A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas on Rammohun Roy'; and Pradyumna Bhattacharya, 'Rammohun Roy and Bengali Prose'; and in Sumit Sarkar, 'The Complexities of Young Bengal', Ninteenth Century Studies, 4 (1973), pp.504-34; Barun De, 'A Historical Critique of Renaissance Analogues for Ninteenth-Century India' in Barun De, ed., Perspectives in the Social Sciences I: Historical Dimentions (Calcuta: Oxford University Press, 1977), pp.178-218.

59 Asok Sen, Iswar Chandra Vidyasgar and his Elusive Milestones (Calcutta: Riddhi-India, 1977).

60 Ibid., p.75. 61 Ibid., p.86. 62 Ibid., pp.152, 155-6.

63 Ibid., pp.106-7. 64 Ibid., p.157. 65 Ibid., p.xiii

66 Ranjit Guha., 'Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror', Journal of Peasant Studies, 2,1 (October 1974), pp.1-46.

67 Leonardo Paggi, 'Gramsci's General Theory of Marxism' in Chantal Mouffe, ed., Gramsci and Marxist Theory (London: Routledge and Kegan Pau, 1979), pp.113-67.

68 Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, tr. Q. Hoare and G.

Noel Smith (New York: International Publishers, 1971), pp.44-120.

69 Ibid., p.119.

هوامش2) الثيمي والإشكالي

1 Edward W. Said, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

2 Anouar Abdel Malek, 'Orientalism in Crisis', Diogenes,44 (Winter 1963), pp.102-40.

3 Louis Althusser, For Marx, tr. Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969); Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading Capital,tr. Ben Brewster (London: New Left Books, 1970).

4 See for a survey of linguistic research on this subject, Teun A. van Dijk, Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse (London: Longman, 1977).

5 Karl Marx, 'Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy' in K. Marx and F. Engels, Selected Works, vol.1 (Moscow: Progress Publishers, 1969), p.504.

6 Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, pp.180-5. For discussions on Gramsci's concept of passive revolution, see Christine Buci-Glucksmann, 'State, Transition and Passive revolution' in Mouffe, ed., Gramsci and Social Theory, pp.113-67; Buci-Glucksmann, Gramsci and the State, tr. David Fernbach (London: Lawrence and Wishart, 1980), pp.290-324; Anne Showstack Sassoon, 'Passive Revolution and the Politics of Reform' in Sassoon, ed., Approaches to Gramsci (London: Writers and Readers, 1982), pp.127-48.

7 Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, pp.181-2.

* Antonio Gramsci, The Prison Notebooks (three volumes) (Columbia University Press).

8 Ibid., p.183. 9 Ibid., p.108. 10 Ibid., p.113. 11 Ibid., p.108.

12 Ibid., p.110. 13 Ibid., p.110. 14 Ibid., p.112. 15 Ibid., pp.314-5.

16 Ibid., p.293. 17 Ibid., p.227.

18) هــذا النوع من التمرين في تاريخ الأفكار أصبــح الآن مقبولاً أكثر بكثير من قبل في الدوائر الأكاديمية، ليس فقط بســبب تأثير الفلسفة التأويلية وكتابات تلك الزمرة المتنوعة من المثقفين الفرنســين المتكتلين معًا تحت التســمية الخرقاء 'مابعد البنيويين'، بل أيضًا بســبب الشكوك الكثيرة حتى بين الفلاســفة المحترفين الأنغلو-أمريكيين فيما يتعلق 'بمفترضية/ givenness' منهج علمي مــا. انظر مثــلاً: Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature). (Oxford: Basil Blackwell, 1980). لا يليــق بي ســوى أن أقر بتأثير أعــمال كثر من الزمرة الســابقة من الكتاب في تفكيري، وبالأخص هانز غيورغ غادامر، بول ريكور، رولان بارت،

ميشـــيل فوكو وجاك دريدا. لا يمكنني، بالطبع، أن أحاول هنا مناقشة منهجية لهذه الكتابات أو للعلاقة التي تحملها التي بالمنهج التاريخي للماركسية، لكن يجب أن أعلن أن موقفي الفكري تجـاه العلاقة بين القومية والمزاعم الكونية للعلم ينبع من مصدر مختلف كليًا، أي المأزق الثقافي لمنهج تعني ممارســته ليس فقط انفصالاً عن شــعبه بل أيضًا على نحو ثابــت التشريع الثقافي لأشكال أحدث وأكثر مكرًا من هيمنة القلة على الكثرة.

19 See, for instance, Quentine Skinner, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', History and Theory, 8 (1968), pp.3-53; Skinner, 'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', Political Theory, 2 (1974). pp.277-303; John Dunn, 'The Identity of the History of Ideas' in P. Laslett, W. G. Runciman and Q. Skinner, eds., Philosophy, Politics and Society, Series IV (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp.158-73; Dunn, 'Practising History and Social Science on "Realist Assumptions"' in C. Hookway and p. Pettit, eds., Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences (Cambridge University Press, 1978), pp.145-7.

هوامش3) لحظة الانطلاق: الثقافة والسلطة في فكر بانكيمتشاندرا

1] من أجل التفاصيل السيروية، انظر:

For biographical details, see Brajendanath Bandyopadhyay and Sajanikanta Das, Sahita Sahak Caritmala,vol.2 (Calcutta: Bangiya Sahitya Parishad, 1945), and most recently, Sisir Kumar Das, The Artist in Chains: The Life of Bankimchandra Chatterjee (New Delhi: New Statesman, 1984).

2 'Bharatvarsa paradhin kena?' Bankim Racanabali, ed., Jogesh Chandra Bagal,vol.2 (Calcutta Sahitya Samsad, 1965) (hereafter BR), p.239. كل الترجمات عن اللغة البنغالية هي ترجمتي

3 BR, pp.221-34.

4 'Sankhyadarsan', BR, pp.222.

5 Letter to Sambhu Chandra Mookerjee, 28 December 1872, in 'The Secretary's Notes', Bengal Past and Present,8, part 2, 16 (April-June 1914).

6 'Buddhism and the Sankhya Philosophy', Calcutta Review, 53(1871), 106, pp.191-203.

7 'Sankhyadarsan', BR, p.226.

8) 'Bangalir Vahubal', BR, p.213.' . إذا خـــرج الإنغليـــزي لصيد الطيـــور، يُكتب تاريخ للحملة. لكن ليس للبنغال أي تاريخ. ثمة ســـبب محدد لكون الهنديين لا يملكون تاريخًا. من ناحية أولى بســـبب البيئة، ومن الناحية الأخرى بســـبب الخوف من الغـــزاة، فالهنود مخلصون إخلاصًـــا عميقًا لآلهتهـــم . . نتيجة لهذه الطريقة في التفكير، فـــإن الهنود متواضعون إلى أقصى درجة: هم لا يرون أنفســـهم فاعلين لأفعالهم الخاصة: الآلهة هي دومًا التي تفعل من خلالهم

. . هــذا التواضــع في الموقف والإخلاص للآلهة هما الســببان لكون شــعبنا لا يكتب تاريخه الخاص. الأوربيون مغــرورون إلى أقصى درجة. فهم يعتقدون أنهم حتى عندما يتثاءبون، فإن هذا الإنجاز يجب أن يســجل مأثرة جديرة بالتذكر في حوليات التاريخ العالمي. الأمم المغرورة تمتلك فائضًا من الكتابة التاريخية؛ أما نحن فلا نملك شيئًا 'Bangalar Itihas,BR, p.330' .

10 Krsnacaritra, in BR, p.411.

11 Ibid., BR, p.413.

12 Letter to Sambhu Chandra Mookerjee, op.cit.

13 'Kakatuya', BR, p.110.

14 Krsnacaritra, in BR. p.413.

15 Ibid., BR, p.410.

16 'Vedic Literature: An Address', Bankim Racanabali(English Works), ed. Jogesh Chandra Bagal (Calcutta: Sahitya Samsad, 1969), p.150.

17 'European Versions of Hindoo Doctrine: An Exchange with Mr. Hastie', ibid., pp.204-5.

18 'The Intellectual Superiority of Europe: An Exchange with Mr. Hastie', ibid., p.212.

19 Ibid., p.210.

20 Krsnacaritra,in BR, p.434.

21 'Bangadeser krsk', BR, p.311.

22 Ibid., BR, p.289. 23 Ibid., BR, p.312. 24 Ibid.

25) عندما لم يكن بانكيم مقيدًا بالشروط التحليلية الشكلية لخطاب نظري، فقد كان بالطبع قادرًا على إبداء شكوك كبيرة بخصوص الجوانب " الخيرية الإنسانية" للحكم الاستعماري. فقد كتب إلى صديــق له حول عمله الخاص كموظف حكومي: «لقــد كنت أؤدي خدمة ملكية حقيقية للدولــة بمحاولة ملء صناديقها، بحيث تتمكن من إعــادة بناء ثكنات جاغور والانغماس في هوايات عظيمة أخرى، لتثقيف الجمهور الدافع للضرائب. بحق الشــيطان من أجل ماذا يريد الزنــوج مالهم؟ فقد كان عليهم أن يودعوا كل مالهم في خزينات الحكومة، والحكومة ســوف تقدم لهم قدرًا كبيرًا من الفائدة بنصب الثكنات غير القابلة للسكن وإلغاء العبودية في زمندار. أنت ترى أن عملي هو إحسان حقيقي» 'Letter to S.C. Mookerjee, op. cit.' .

26 Ibid., BR, p.310. 27 Ibid., BR, p.298. 28 Ibid., BR. p.301.

29 'Ramdhan Pod', BR, p.244.

30 'Bharatvarser svadhinata evam paradhinata'.BR, p.244.

31 Ibid., BR, p.245. 32 'Anukaran', BR, p.201.

33 Ibid., BR, p.203. 34 Ibid. 35 Dharmatattva, in BR, p.585.

36 Ibid., BR, p.630. 37.Ibid., BR, pp.628-9. 38 Ibid., BR, p.633.

39 Ibid., BR, p.647.

40 John Stuart Mill, Nature, The Utility of Religion, and Theism (London: Watts, 1904).

41 'Tridev sambandhe vijnansastra ki bale', BR, p.280.

42 Srimadbhagavagita, in BR, pp.699f.

43 Ibid., BR, p.701.
44 Ibid., Krsnacaritra, in BR, pp.516f.

45 Ibid., BR, p.529.
46 Ibid., BR, p.495.
47 Ibid., BR, p.533.

48 Ibid., BR, p.533.
49 Ibid.,BR, p.534.
50 Ibid., BR, p.562.

51 Ibid., BR, p.563.

52 Srimadbhagavadgita,in BR, p.744.

53 Dharmatatttva, in BR, p.651.

54 'Vahuvivaha', BR, p.513.

55 Dharmatattva,in BR, p.676.

56 Ibid.,BR, p.668.

57 Srimadbhagavadgita,in BR,p.695.

58 Dharmatattva,in BR,p.651.

59 'Letters on Hinduism', Bankim Racanabali (English Works), p.230.

60 Ibid., pp.230f.
61 Ibid., p.232.
62 Ibid.,p.233.
63 Ibid.

64 Ibid., p.235.
65 Ibid., p.235f.
66 Ibid., p.235.

67 Samya in BR, pp.405f.

68 'Bangadarsaner patrasucana',BR, p.282.

69 'A Popular Literature for Bengal', Bankim Racanabali (English Works), p.97.

70 'Lokasiksa', BR, p.377.

71 'Bangalar itihas sambandhe kayekti katha',BR, p.339.

72 Dharmatattva, in BR, p.619.

73 See in particular, Arabindha Poddar, Bankim-manas (Calcutta: Indiana,1960), especially pp.80, 111, 165-7.

هوامش4) لحظة المناورة: غاندي ونقد المجتمع المدني

1 Romain Rolland, Mahatma Gandi: A Study in Indian Nationalism, tr. L.V. Ramaswami Aiyar (Madras: S. Ganesan, 1923), p.30.

2 Raghavan N. Iyer, The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi (New York: Oxford University Press, 1973), p.24.

3 Hind Swaraj in The Collected Works of Mahatma Gandhi(New Delhi: Publications

Division, 1958-) (hereafter CW), vol. 10, p. 18.

4 Hind Swaraj, CW, vol.10, pp. 22-3.

5 Ibid., p.57. 6 Ibid., p.37. 7 Ibid., p.60.

8 Discussion with Maurice Frydman, 25 August 1936, CW, vol. 63, p.241.

9 Hind Swaraj, CW., vol., 10, p.23.

10 Discussion with Maurice Frydman, CW, vol.63. p.241.

11 Interview to Francis G. Hickman, 17 Sep 1940, CW, vol.73, pp.29-30.

12 'Is Khadi Economically Sound?', CW, vol.63, pp.77-8.

13 'Why Not Labour- Saving Devices', vol.59, p.413.

14 'Village Industries', vol.59, p.356.

15 'Its Meaning', vol.60, pp.54-5.

16 'New Life for Khadi', CW, vol. 59, pp.205-6.

17 Hind Swaraj, CW, vol. 10, pp.17-8.

18 Ibid., p.18. 19 Ibid., p.33.

20 Letter to David B. Hart, 21 September 1934, CW, vol.59, p.45.

21 'Enlightened Anarchy: A Political Ideal', CW, vol.68, p.265.

22 For Example, CW, vol. 35, pp. 489- 90; CW, vol. 45, pp.328-9.

23 For Example, CW, vol. 59, pp. 61-7; CW, vol.5o, pp.226-7.

* http://en.wikipedia.org/wiki/Ram_Rajya.

24 Hind Swaraj, CW, vol. 10, p. 36.

25 'Duty of Bread Labour', CW, vol. 61, p.212.

26 Discussion with Gujarat Vidyapith Teachers, CW, vol.58, p.306.

27 Hind Swaraj, CW, vol.10, p.35.

28) إنه ليس ســوى نقد 'لفلسفة الحياة الحديثة'؛ فهي تدعى 'غربية' فقط لأنها نشأت في الغرب 'CW, vol. 57, p.498'.

29 Hind Swaraj, CW, vol.10, p.35. 30 Ibid., p. 48.

31 Mahadev Desai, The Gospels of Selfless Action or the Gita According to Gandhi (Ahmedabad: Navajivan, 1946), p.6.

32 Ibid., pp.123f.

33 'Teaching of Hinduism', CW, vol.63, p.339.

34 'Dr. Ambedkar's Indictment- II' CW, vol. 63, p.153.

35 'The Law of Our Being', CW, vol. 63, pp.319f.

36 'Dr. Ambedkar's Indictment-II', CW, vol.63, p.153.

37 'Caste Has to Go', CW, vol. 62, p.121.

38 'Woman in the Smiritis', CW, vol.64, p.85.

39 Letter to Ranchhodlal Patawari, 9 September 1918, CW, vol.15, p.45. Or, again:

يســتمد خان عبد الغفار خان إيمانه باللاعنف من القرآن، ويستمد أسقف لندن إيمانه بالعنف من الكتاب المقدس. أما أنا فأســتمد إيماني باللاعنف فيه. لكن لو جاء الأسوأ إلى الأســوأ ولو توصلتُ إلى اســتنتاج أن القرآن يعلم العنف، لبقيت أرفض العنف، لكنني ما كنت أقول لذلك إن الكتاب المقدس متفوق على القرآن أو أن محمدًا هو أدنى مرتبة من يسوع. ليست وظيفتي أن أحكم على محمد ويسوع. يكفي أن لاعنفي مستقل عن قانون الكتب المقدسة 'Interview with Dr. Crane, CW, vol.64, p.399'.

40 Speech at Ghandi Seva Sangh Meeting, 28 March 1938, Cw, vol.66, p.445.

41 For Tagore's statement, see Appendix I, CW, vol.57, pp.503f.

42) كتب إلى فالاباي باتل يقول: لا بد أنك قرأت هجوم الشاعر. أنا أرد عليه في هاريجان. فقام بتنقيحات بعد ذلك طبعًا. إنه ينفعل ويكتب ثم يصحح نفســه. هذا ما يفعله كل مرة 'Letter to Vallabhbhai Patel, 13 Feb. 1934, CW, vol.57, p.155'.

43 'Bihar and Untouchability', CW, vol.57, p.87.

44 'Superstition v. Faith', CW, vol.57, pp.164f.

45 Ibid., p.165.

46 'Why Only Bihar?' CW, vol. 392.

47 Speech at Reception by Merchants, Madura, 26 Jan 1934, CW, vol.57, p.51.

48 'Superstition v. Faith', CW, vol.57, p.165.

49) الرامانامـا تفي بكل الأغراض. في الأدب الروحي للعالم، تتصدر رامايانا التولسيداس مكانًا رئيســيًا. إنها تمتلك مفاتن أفتقدها في المهابهاراتا وحتى في رامايانـــا فالميكي.' CW, .vol.58, p.291'. Also, 'Power of "Ramanama"', CW, vol.27, pp.107- 12.

50) بفضل الأبحاث التاريخية لبوريس بافلوفيتش كوزمين وأندريه فاليسكي، جعلنا فهمنا الحالي لتعقيدات الشعبوية الروسية ندرك كثيرًا من الإفراطات الجدالية للنقد البلشفي للنارودنيكيين [الشــعبويين]. لقد زاد هذا من حدة التعارض النظري الأساس بين اللينينية والشعبوية بدلاً من أن يخففه.

51 V.I. Lenin, A Characterisation of Economic Romanticism in Collected Works, vol.2 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957), pp.129-265.

52 Edward Carpenter, Civilisation: Its Cause and Cure and Other Essays (London: George Allen and Unwin, 1921; first edn. 1889) pp.46-9.

53 John Ruskin, Unto This Last (London: W. B. Clive, 1931; first edn. 1862), p.83.

54 R. G. Collingwood, Ruskin's Philosophy (Chichester, Sussex: Quentin Nelson, 1971; first edn. 1922) p.20.

55 Ibid., p.28.

56 V.I. Lenin, What the 'Friends of the People' Are and How They Fight the Social-Democrats in Collected Works, vol.1, pp. 129–332.

57 Andrzej Walicki, The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists (Oxford: Clarendon Press, 1969), p.66. Also, Walicki, The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought, tr. Hilda Andrews –Rusiecka (Oxford: Clarendon Press, 1975), p.280.

58 Leo Tolstoy, The Slavery of Our Times, tr. Aylmer Maude (London: John Lawrence, 1972; first edn. 1900), p.18.

59 Ibid., p.21. 60 Ibid., p.57.

61 Leo Tolstoy, 'The Kingdom of God is Within You' in The Kingdom of God and Other Essays, tr. Aylmer Maude (London: Oxford University Press, 1936; first edn. 1893), pp.301f.

62 For a study of this process, see Shahid Amin, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U. P., 1921- 1922' in Ranajit Guha, ed., Subaltern Studies III (Delhi: Oxford University Press, 1983), pp.1-61.

63 Letter to Mirabehn, 20 April 1933, CW, vol.54, p.456.

64 Letter to Mirabehn, 11 April 1933, CW, vol.54, p.372.

65 An Autobiography in CW, vol.39, p.4.

66 Hind Swaraj, CW, vol.10, p.36.

67 Autobiography, CW, vol.39, p.389.

68 'Satyagraha – Not Passive Resistance', CW, vol.13, p.523.

69 For an explanation of the concept of negative consciousness, see Ranajit Guha, Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India (Delhi: Oxford University Press, 1983), pp.18-76.

70 'Satyagraha – Not Passive Resistance', CW, vol.13, p.524.

71 Ibid., pp.524f.

72 Speech on Satyagraha Movement, Trichinopoly, 25 March 1919, CW, vol.15, p.155.

73 Speech at Mass Meeting, Ahmedabad, 14 April 1919, CW, vol.15, p.155.

74 Letter to Swami Shraddhanand, 17 April 1919, CW, vol.15, pp.238-9.

75 'The Duty of Satyagrahis', CW, vol.15, p.436.

76 Autobiography, CW, vol.39, p.374.

77 Evidence before the Disorders Inquiry Committee, CW, vol.16, p.410.

78 Ibid., vol.16, p.441.

79 Speech at Mass Meeting, Ahmedabad, 14 April 1919, CW, vol.15, pp.221-2.

80 Evidence, CW, vol.16, pp.391-2.

81) كتب ألكساندر هرزن، الذي غالبًا ما يُعد أحد أسلاف الشعبوية الروسية، عن الحشد: نظرت برعب ممزوج بقرف إلى الحشد المتدافع المتحرك على نحو مستمر، متوقعًا كيف سيسلبني نصف مقعدي في المسرح وفي العربة، كيف أنه سيندفع مثل وحش بري إلى مقصورات القطار، كيف سيدفىء الجو ويتخلله. المقتطف ورد في 'Walicki, The Controversy over Capitalism, p.11'. كان الرعب والقرف هما الشعوران اللذان غمرا غاندي أيضًا عندما واجه الجماهير الهندية لأول مرة في مقصورة قطار من الدرجة الثالثة. انظر 'Autobiography, CW, vol.39, p.305'.

82 'Democracy v. Mobocracy', CW, vol.18, p.242.

83 'Some Illustrations', CW, vol. 18, p.275.

84 'Meaning of the "Gita"', CW, vol.28, p.317.

85 'What Are Basic Assumptions', CW, vol. 67, p.436. من الجدير بالملاحظة تمامًا كيف يستخدم غاندي في كثير من الأحيان المجاز العسكري عند الحديث في 'علم اللاعنف'.

86 Ibid., pp.436f.

87 Speech at AICC Meeting, Wardha, 15 January 1942, CW, vol.75, p.220.

88 'Cobwebs of Ignorance', CW, vol.30, pp.450f.

89 'Answers to Questions' CW, vol.43, p.41.

90 Ibid.

91 'A Complex Problem', CW, vol.40, p.364.

92 Letter to Labhshankar Mehta, 14 April 1926, CW, vol.30, p.283.

93 Speech at Anand, 17 March 1930, CW, vol.43, p.93.

94 Telegram to N. R. Malkani, 18 April 1930, CW, vol.43, p.282.

95 'Neither a Saint nor a Politician', CW, vol.17, p.406.

96) في وقت متأخر من حيـاة غاندي، يبدو أنه كان يرى أن مفهوم الفارناسرما (varnasrama) ينبغي إهماله أيضًا لأنه اكتسب دلالة الامتيازات المختلفة لفارنا (varna) مختلفة: .. في وضعنا الحالي .. تكمن الدهارما الخاصة بنا في صيرورتنا مضادين للشودرات طوعيًا. 'Foreword to "Varnavyavastha', CW, vol. 80, p.223.

97 'Harijan v. Non-Harijan', CW, vol.58, pp.80-1.

98 Speech at AICC Meeting, Patna, 19 May 1934, CW, vol.58, p.9.

99 Ibid., p.11.

100 'My Meaning of Office-Acceptance', CW, vol.66, p.104.

101 'Choice Before Congressmen', CW, vol.67, p.306.

102 Interview to Nirmal Kumar Bose, 9 November 1934, CW, vol. 59, p.318.

103'Answers to Zamindars', CW, vol.58, p.247.

104 'Zamindars and Talukdars', CW, vol.42, pp.239f.

105 'Discussion with Students', CW, vol.58, p.219.

106 'Answers to Zamindars', CW, vol. 58, p.248.

107 'Divine Warning', CW, vol.22, pp.426f.

108 Speech at AISA Meeting, Sevagram, 24 March 1945, CW, vol.79, p.297.

109 'The Charkha Sangh and Politics', CW, vol.82, pp.17ff.

110 Letter to Purnima Bannerjee, 1 January 1946, CW, vol.82, pp.331f. See also, Letter to Rameshwari Nehru, 15 January 1946, CW, vol.82, p.424; and to Sucheta Kripalani, 19 January, CW, vol.82, p.440.

111 Letter to Shriman Narayan, 3 January 1946, CW, vol.82, p.341.

112 Letter to Dada Dharmadhikari, 28 December 1945, CW, vol.82, pp.290f.

113 Letter to R.K. Patil, 1 January 1946, CW, vol.82, p.322. See also, Letter to Shankarrao Deo, 1 January 1946, CW, vol.82, p.323.

114 'The Lure of Legislatures', CW, vol.83, pp.95f.

115 'Ministers Duty', CW, vol.84, pp.44-5.

116 'If I Were the Minister, CW, vol.85, pp.210ff.

117 'Independence', CW, vol. 84, pp.80f.

118 'Congress Ministries and Ahimsa', CW, vol.85, pp.266-7.

119 Speech at Prayer Meeting, Bikram, 21 May 1947, CW, vol.87, p.513.

120 Speech at Prayer Meeting, New Delhi, 1 April 1947, CW, vol.87, p.187.

121 'Congress Ministries and Ahimsa', CW, vol.85, p.266.

122 Ibid. See also, 'Do Not Eliminate Truth and Nonviolence', CW, vol.85, pp.351f; and 'Answers to Questions', CW, vol.85, p.364.

123 Speech at AISA Meeting, Sevagram, 1 Sep 1944, CW, vol.78, pp.62-7.

124 Discussion with Srikrishmadas Jaju, 11 October 1944, CW, vol.78, p.174.

125 Discussion with Srikrishmadas, Jaju, 13 October 1944, CW, vol.78, pp.192f.

126 Ibid., p.190.

127 'Khad in Towns', CW, vol. 84, pp. 438-9.

128 Speech at AISA Meeting, Sevagram, 24 March 1945, CW, vol.79, pp.299f.

129 'Why Khadi for Yarn and Not for Money?', CW, vol.81, pp.56f.

130 'Yarn Donation', CW, vol.81, p.137.

131 Discussion with Srikrishmadas Jaju, 13 October 1944, CW, vol.78, p.194.

132 'Why the Insistence on the Yarn Clause', CW, vol.82, p.122-3.

133 Discussion with Srikrishmadas Jaju, 13 Oct 1944, CW, vol.78, pp.194-5.

134 Ibid., p. 190.

135 'The Missing Link', CW, vol.81, p.89.

136 'Ministers' Duty', CW, vol.84, p.45.

137 'Answers to Questions', CW, vol.81, p.133, and Speech at Congress Workers' Conference, Sodepur, 6 January 1946, CW, vol.81, p.369.

138. 'Independence', CW, vol.85, p.32.

139. 'Decentralization', CW, vol.85, pp.459f.

140 Discussion with Shriman Narayan, 2 June 1945, CW, vol.80, p.244.

141 Interview to P. Ramachandra Rao, before 19 June 1945, CW, vol.80, p.353.

142 'Independence', CW, vol.85, p.33.

143 Ibid.

144 Henry Summer Maine, Ancient Law (1861; New York: Dutton, 1931).

145 Speech at Meeting of Deccan Princes, Poona, 28 July 1946, CW, vol.85, p.79.

146 Discussion with Director of British Daily, before 28 October 1946, CW, vol.86, p.50.

147 Answers to Questions at Constructive Workers' Conference, Madras, 29 January 1946, CW, vol.83, p.46.

148 Foreword to 'Constructive Programme – Its Meaning and Place', CW, vol.82, p.67.

149 'Handspun v. Mill Cloth', CW, vol.85, pp.472ff.

150 'Alternative to Industrialism', CW, vol. 85, p.206.

151 Discussion at Hindustani Talimi Sangh Meeting, Patna, 22 April 1947. CW, vol.87, p.330.

152 Talk with Village Representatives, Bir, 19 March 1947, CW, vol.87, pp.121f.

153 'Government's Power v. People's Power', CW, vol.37, p.190f.

154 'Constructive Programme: Its Meaning and Place', CW, vol.75, pp.159f.

155 See, for example, Shahid Amin, 'Gandhi as Mahatma'.

156 Martin Fleisher, Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More (Geneva: Librairie Droz, 1973); Karl Kautsky, Thomas More and his Utopia, tr. H.J. Stenning (1890; London: Lawrence and Wishart, 1979).

هوامش5) لحظة الوصول: نهرو والثورة السلبية

1 Jawaharlal Nehru, An Autobiography (London: Bodley Head, 1936) (hereafter

A), P.370.

2 A, pp.383f.

3 Jawaharlal Nehru, The Discovery of India (New York: John Day, 1946) (hereafter DI).

4 DI, pp.133f. 5 DI, pp.141f. 6 DI, p.142. 7 DI, p.143.
8 DI, p.143. 9 DI, p.217. 10 DI, p.220. 11 DI, p.221.
12 DI, p.221f. 13 DI, p.222. 14 DI, p.256. 15 DI, p.256.
16 DI, p.261. 17 DI, pp.261f. 18 DI, p.261. 19 DI, p.518.
20 DI, p.516. 21 DI, p.578. 22 DI, pp.570f. 23 DI, pp.517f.
24 DI, p.522. 25 DI, p.522. 26 DI, p.523.

27) (DI, p.526). مـــن المثـــير للاهتمام أيضًا أن نلاحـــظ أن الدليل الأكثر حســـًا على عظمة الحضـــارة الهندية يوجد عندما يمكن إظهار أن 'النمـــط الأفضل من العقل الحديث' أنه مثمن لقيمتهـــا الجوهرية. إن الفقـــرات من كتاب اكتشـــاف الهند التي تعالج إنجـــازات الحضارة الهندية الكلاســـيكية مفعمة بعشرات المقتطفات من شوبنهاور وفون هومبلدت وماكس مللر وسيلفيان ليفي ورومان رولان وحتى هـ ج ولز ومقتطف واحد من م فوشيه (M. Foucher, the French savant, on the charms of Kashmir, DI, p.568).

28) (A, p.544.). في عام 1934 ، قال نهرو منتقدًا الساســـة الطائفيين بسبب جهلهم بالمسائل الاقتصادية: من المعروف جيدًا أن عهد السياســـة قد ولى ونحن نعيش في عصر يحكم فيه علم الاقتصاد الشـــؤون القومية والدولية. فما الذي لدى التنظيمات الطائفية لتقوله بخصوص هذه المســـائل الاقتصادية؟ . . سواء كانت الاشتراكية أو الشـــيوعية هي الجواب الصحيح أو ثمة جواب آخر، فثمة شيء واحد مؤكد؛ إن الجواب يجب أن يكون بلغة الاقتصاد وليس السياسة فقط. لأن الهند والعالم تضطهدهما المشاكل الاقتصادية ولا مفر لهما. (Statement to the press, Allahabad 5 January 1934, Selected Works of Jawaharlal Nehru (New Delhi: Orient Longmanm 1972 -82) .[hereafter SW], vol.6, pp.184f.)

29 A, pp.362-3. 30 DI, p.387.

31) (DI, p. 387.). ثمـــة أمكنـــة لا تحصى في أعمال نهرو يقول فيها على نحو حاســـم تمامًا: إن الطائفيـــة لا علاقة لها بالدين، وأن أســـبابها اقتصادية جزئيًا وسياســـية جزئيًا، وإنه إذا حُلت المشـــاكل الاقتصادية، وأزيلت الســـلطة الأجنبية فلن تعود هناك أي طائفية. على سبيل المثال «المشـــكلة الطائفية ليســـت مشـــكلة دينية، ولا علاقة لها بالدين. فهي في جزء منها مشـــكلة اقتصادية، وفي جزء آخر مشـــكلة طبقة وسطى بالمعنى السياسي الكبير . . لا أعتقد أنها مشكلة صعبة جدًا على الحل. فإذا برزت القضايا الاجتماعية والاقتصادية إلى الواجهة تتراجع المشكلة الطائفيـــة إلى الخلفيـــة». (Interview to the press in London, 27 January 1936. SW, vol.7, p.82).

«هذه المشـــكلة الطائفية هي أساسًا مشكلة النزاع بين أفراد الطبقة الوسطى العليا من الهندوس والمسلمين من أجل الوظائف والسلطة في ظل الدستور الجديد. إنها لا تؤثر في الجماهير إطلاقًا. لا يوجد مطلب طائفي واحد له أدنى إشـــارة إلى أي قضايا اقتصادية في الهند أو لها أدنى إشارة إلى الجماهـــير» (Discussion with India Conciliation Group in London, 4 February 1936. SW, vil.7, pp.96f).

«الطائفيـــة في جوهرها هـــي تصيد للامتيازات من طرف ثالث ـ الســـلطة الحاكمة. فالطائفي لا يمكنه أن يفكر إلا بلغة اســـتمرار الهيمنة الأجنبية ويحـــاول أن يجني منها أكبر فائدة لجماعته الخاصة. أزيلوا السلطة الأجنبية فتسقط على الأرض الحجج والمطالب الطائفية» (Statement to the Press, Allahabad, 5 January 1934. SW, vol.6, p. 182).

32. A, p,137. 33 A, pp,137f. 34 DI, p.387. 35 A, p.138.
36 A, p.462. 37 A, p.465. 38 A, p.466. 39 A, pp.466f.
40 A, pp.467f. 41 DI, p.413. 42 DI, p.414. 43 DI, p.413.
44 DI, p.414. 45 DI, p.416.

46) من أجل مناقشـــة مثيرة للاهتـــمام حول هذه النقطة، انظـــر (Carmen Claudin-Urondo, Lenin and the Cultural Revolution, tr. Brian Pearce (Brighton: Harvester Press, 1977). لدى عودة نهرو من زيارته الأولى إلى الاتحاد الســـوفييتي في عام 1928 أدلى بالتعليق المخادع التالي: لقد أصبح الاتحاد الســـوفييتي شـــديد التماهي مع البلشفية وروسيا إلى حد أنه بـــات من الصعب التفكير به بعيدًا عنهما. مع ذلك من الممكـــن تصور أنه يمكن أن يوجد، أو بالأحرى يمكـــن أن توجد بنيته الظاهرية، من دون الشـــيوعية (The Soviet System, SW, vol.2, p.39047. DI, pp. 286f.).

48 DI, p.300. 49 DI, p.515. 50 DI, pp.48f.

51) في عام 1908، كان جواهر لال قد كتب إلى أمه من ترينيتي كوليج، كمبردج: لقد كتبتِ إلي أنك بصدد أن تقرذأي أناند ماث. اقرأيه. رغم أنني لم أقرأ الكتاب شـــخصيًا، فإنني أعتقد أنه كتاب جيد (SW, vol. 1, p.63'.).

52 For a discussion of the symbolism of this phase of middle-class nationalism, see in particular Sumit Sarkar, The Swadeshi Movement in Bengal 1903-08 (New Delhi: People's Publishing House, 1973), esp. pp.252-335.

53 DI, p.38. 54 A, p.49.

55 For the historical details, see Gyan Pandey, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922' in Ranajit Guha, ed., Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society (Delhi: Oxford University Press, 1982), pp.143-97; and Majid Hayat Siddiqi, Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-22 (New Delhi: Vikas, 1978).

56 A, p.52. 57 A, p.63. 58 A, p.51. 59 A, p.52.
60 A, p.62. 61 A, p.53. 62 A, p.78. 63 A, p.60.

64 A, pp.297-312. 65 A, p.305. 66 A, pp.61f. 67 A, p.54.

68 A, p.59. 69 A, p.366. 70 A, p.368.

71) من المفيد أن نلاحظ من أجل المقارنة ما كتبه نهرو حول لينين بعد زيارة إلى الاتحاد السوفييتي في عــام 1927: من الصعب على معظمنا أن يفكر بمثُلنا ونظرياتنا بلغة الواقع . . في روســيا أيضًا كان الثوريون من الجيل الأقدم يعيشــون في عــالم النظرية، وكانوا بالكاد يؤمنون بتحقق مُثُلهم. لكن لينين جاء بصراحته وواقعيته وهز نسيج الاشتراكية والثورة التقليديتين القديمتي العهــد. فقد علّم الناس أن يعتقدوا أن المثال الذي حلموا به وعملوا لأجله لم يكن فقط نظرية بل شــيئًا يجب تحقيقه عندئذ وهناك. بقوة الإرادة المذهلة نوّمَ أمة وملأ شعبًا مفككًا وضعيف المعنويات بالطاقة والعزم والقدرة عــلى التحمل والمعاناة من أجل قضية.(Lenin, SW, vol. .(2, p. 408.

72 A, p.505. 73 A, p.506. 74 A, p.406. 75 DI, p.362.

76 A, p.372. 77 A, pp.129f. 78 A, p.72. 79 A, pp.72f.

80 Speech at the inaugurtion of production at the Integral Coach Factory, Jawaharlal Nehru's Speeches (New Delhi: Publications Division, 1954-1968) (hereafter S), vol.3, p.23.

81 Speech at a Seminar on Social Welfare in a Developing Economy, New Delhi, 22 September 1963. S, vol.5, p.104.

82 Speechon the No-Confidence Motion in Parliament, 22 August 1963, S, vol.5, p.80.

83 DI, pp.412f. 84 DI, p.361. 85 DI, p.363. 86 DI, p.364.

87 DI, p.367. 88 A, p.253. 89 A, p.506. 90 A, p.536.

91 A, p.510. 92 A, p.511. 93 A, p.548. 94 A, p.254.

95 A, pp.254f.

96 Note written in Naini Central Jail, SW, vol.4, pp.444-51.

97 Ibid. 98 A, pp.127f. 99 A, p.509. 100 A, p.515.

101 DI, p.520. 102 A, pp.588f.

103 Speech in Parliament, 15 December 1952, S, vol.2, p.93.

104 Address to the Associated Chambers of Commerce, Cacutta, 14 December 1953, S, vol.3, p.59.

105 Speech in Parliament, 21 December 1953, S, vol.3, p.13.

106 Speech at a public meeting, Bangalore, 6 February 1962, S, vol.4, p. 151.

107 DI, pp. 532f. 108 DI, p.534.

109 Speech to All-India Congress Committee, Indore, 4 January 1957, S, vol.3, p.51.

110 DI, p.401. 111 DI, p.405.

112 'The Basic Approach', S, vol. 4, p.121.

113 Speech to All-India Congress Committee, Indore, 4 January 1957, S, vol.3, p.52.

114 Speech in Parliament, 15 December 1952, S, vol.2, p.96.

115 'The Basic Approach', S, vol.4, p.119.

116 A, p.552.

117 Speech in Parliament, 15 December 1952, S, vol.2, p.95.

118 (A, p.552, In 1935) كتــب: عنف الدولــة مفضل على العنف الخاص بطرق كثيرة لأن عنفًــا كبيرًا هو أفضل بكثير من أنواع العنف الخاص الصغـير العديدة. إن عنف الدولة أيضًا من المحتمل أن يكـون عنفًا أقل أو أكثر نظامية، ولذلك فهــو مفضل على العنف الفوضوي للجماعات الخاصــة والأفراد، لأنه حتى في العنف يكون النظــام أفضل من الفوضى . . لكن عندما تخرج الدولة عن السـكة تمامًا وتبدأ بالانغماس في العنف الفوضوي، عندئذ تكون شيئًا بغيضًا بالفعل.('The Mind of a Judge', SW, vol.6, pp.487f.).

هوامش6) مكر العقل

1 Act II, Scene 2.

2 G.F.W. Hegel, Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, tr. H. B. Nisbet (Cambridge University Press, 1975), p. 89.

3 See in particular the drafts of marx's letter to Vera Zasulich, now available in English Translation in Teodor Shanin, Late Marx and the Russian Road (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

ثبت المراجع

Major Texts

Bankimchandra Chattopadhyay

1. Bankim Racānṣbali (ed.) Jogesh Chandra Bagal, 2 vols. (Calcutta: Sahitya Samsad, 1965).
2. Bankim Racanābali (English works) (ed). Jogesh Chandra Bagal (Calcutta: Sahitya Samsad, 1969).

Mohandas Karamchand Gandhi

1. The Collected Works of Mahatma Gandhi, 87 vols. (New Delhi: Publications Divisions, 1958-).

Jawaharlal Nehru

1. Selected Works of Jawaharlal Nehru, 15 vols. (New Delhi: Orient Longman, 1972-82).
2. Jawaharlal Nehru's Speeches, 5 vols. (New Delhi: Publications Divisions, 1954-68).
3. An Autobiography (London: Bodley Head, 1936).
4. The Discovery of India (New York: John Day, 1946).

Others:

Abdel-Malek, Anouar, 'Orientalism in Crises', Diogenes 44 (Winter, 1963) pp.102-40.

Althusser, Louis, For Marx, tr. Ben Brewster (London: Allen Lane, 1969).

Althusser, Louis and Balibar, Etienne, Reading Capital, tr. Ben Brewster (London: new left Books, 1970).

Amin, Shahid, 'Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921- 1922' in Ranajit Guha (ed.) Subaltern Studies III (Delhi: Oxford University Press, 1985), pp.1-61.

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

Apter, david E., The Politics of Modernization (Chicago: University of Chicago Press, 1965).

Bandyopadhyay, Brajendranath and das, Sajanikanta, Sahitya Sadhak Caritmala, vol.2 (Calcutta: Bangiya Sahitya Parishad, 1945).

Bhattacharya, Pradyumna, 'Rammohun Roy and Bengali Prose' in V.C. Joshi (ed.) Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

Breuilly, John, Nationalism and the state (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Buci-Glucksmann, Christine, 'State, Transition and Passive Revolution' in Chantal Mouffe (ed.) Gramsci and Social Theory (Lodon: Routledge and Kegan Paul, 1979) pp.113-67.

___:Gramsci and the State, tr. David Fernbach (London: Lawrence and Wishart, 1980).

Carpenter, Edward, Civilization: its Cause and Cure and other Essays (London: George Allen and Unwin, 1921).

Chandra, Bipan, The Rise and Growth of Economic nationalism in India (New Delhi: people's Publishing House, 1966).

Claudin-Urondo, Carmen, Lenin and the Cultural Revolution, tr. Brian Pearce (Brighton: Harvester Press, 1977).

Collingwood, R.G., Ruskin's Philosophy (Chichester, Sussex: Quentin Nelson, 1971).

Das, Sisir Kumar, The Artist in Chains: The Life of Bankimchandra Chatterji (New Delhi: New Statesman, 1984).

Davidson, Donald, 'On the very idea of a conceptual scheme', Proceedings of the American Philosophical Association, 17 (1973-74) pp.5-20.

Davis, Horace B., Toward a Marxist Theory of Nationalism (New York: Monthly Review Press, 1978).

De Barun, 'A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy' in V.C. Joshi (ed.) Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

___:'A Historiographical Critique of Renaissance Analogues for Nineteenth-Century India' in Barun De (ed.) Perspectives in the Social Sciences I: Historical Dimensions (Calcutta: Oxford University Press, 1977) pp.178-218.

Desai, A.R., Social Background of Indian Nationalism (Bombay: Popular Book depot, 1948).

Desai, Mahadev. The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi (Ahmedabad: Navajivan, 1946).

Deutsch, Karl W., Nationalism and Social Communication (Cambridge, Mass: MIT Press, 1966).

Dunn, John, Western Political Theory in the Face of the Future (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

___:'The Identity of the History of Ideas' in P. Laslett, W.G. Runciman and Q. Skinner (eds.) Philosophy, Politics and Science, Series IV (Oxford: Oxford University Press, 1972).

___:'Practicing History and Social Science on "Realist" Assumptions' in C. Hookway and P. Pettit (eds.) Action and Interpretation: Studies in the Philosophy of the Social Sciences (Cambridge University Press, 1978).

Dutt, R.P., India Today (Bombay: People's Publishing House, 1949).

Fleisher, Martin, radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More (Geneva: Librairie Droz, 1973).

Gellner, Ernest, Thought and Change (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964).

___:Nations and Nationalism (Oxford: basil Blackwell, 1983).

Gramsci, Antonio, Selections from the Prison Notebooks, tr. Q. Hoare and G. Nowell Smith (New York: International Publishing, 1971).

Guha, Ranajit, 'Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror',

Journal of the Peasant Studies, 2 (October 1974) pp.1-46.

___:Elementary Aspects of the Peasant Insurgency in Colonial India (Delhi: Oxford University Press, 1983).

Hayes, Carlton J.H., The Historical Evolution of Modern Nationalism (New York: R.R. Smith. 1931).

___:Nationalism: A Religion (New York: Macmillan, 1960). Hegel, G.F.W., Lectures on the Philosophy of World History: tr. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Hollis, Martin, 'Reason and ritual', Philosophy, 43 (1967), 165, pp.231-47. huntington, Samuel P., Political Order in Changing Societies (New Haven, Conn: Yale university Press, 1969).

Iyer, Raghavan N., The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi (New York: Oxford University Press, 1973).

Joshi, V.C. (ed.) Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

Kautsky, Karl, Thomas More and his Utopia, tr. H.J. Stenning (London: Lawrence and Wishart, 1979).

Kedourie, Elie, Nationalism (London: Hutchinson, 1960).

___:(ed.) Nationalism in Asia and Africa (London: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

Kemilainen, Aira, nationalism (Jyvaskvla: Jyvaskyla Kasvatusopillinen Korkea-Koulu, 1964).

Kohn, Hans, The idea of nationalism (New York: Macmillan, 1944).

___:Nationalism, Its Meaning and History (Princeton: N.J.: Van Nostrand, 1955).

___:The Age of nationalism (New York: Harper, 1962).

Lenin, V.I., 'What the "Friends of the People" Are and How They Fight the Social-Democrats', Collected Works (Moscow: Progress Publishers, 1964), vol.1, pp.129-332.

___:'A Characterisation of Economic Romanticism', Collected Woks, vol.2, pp.129-265.

___: 'Critical Remarks on the National Question', Collected Works, vol.20, pp.17-54.

___: 'The Right of Nations to self-determination', Collected Works, vol.20, pp.393-454.

___:'The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-determination', Collected Works, vol.22, pp.143-56.

___:'The Discussion on Self-determination Summed Up', Collected Works, vol.22, pp.320-60.

Lowy, Michael, 'Marxists and the National Question', New Left Review, 96 (March-April 1976) pp.81-100.

MacIntyre, Alasdair, 'Is Understanding Religion Compatible with Believing?' in Bryan R. Wilson (ed.) Rationality (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

Marx, Karl, 'The British Rule in India' in K. Marx and F. Engels, The First Indian War of Independence 1857-1859 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1959).

___:'Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy' in K. Marx and F. Engels, Selected Works, vol.1 (Moscow: Progress Publishers, 1969).

Mill John Stuart, Nature, The Utility of religion, and Theism (London: Watts, 1904).

Paggi, Leonardo, 'Gramsci's General Theory of Marxism' in Chantal Mouffe(ed.)

Gramsci and Marxist Theory (London: Routledge and Kegan paul, 1979) pp.113-67.

Pandey, Gyan, 'Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in

Awadh, 1919-1922' in Ranajit Guha (ed.) Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society (Delhi: Oxford University Press, 1982) pp.143-97.

Plamenatz, John, 'Two Types of nationalism' in Eugene Kamenka (ed.)

Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea (London: Edward Arnold, 1976) pp.23-36.

Poddar, Arabinda, Bankim-manas (Calcutta: Indian, 1960).

___:Renaissance in bengal: Search for Identity (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1977).

Porshnev, Boris, 'Historical Interest of Marx in his last years of Life: The Chronological Notes' in E.A. Zelubovskaya, L.I. Golman, V.M. Dalin and B.F. Porshnev (eds.) Marks Istorik (Moscow: Institute of History, Academy of sciences, 1968) pp.404-43.

Rolland, Romain, Mahatma Gandhi: A Study in Indian Nationalism, tr. L.V. Ramaswami Aiyar (Madras: S. Ganesan, 1923).

Rorty, Richard, Philosophy and the Mirror of Nature (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

Rosdolsky, Roman, 'Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the Communist Manifesto', Science and Society, 29 (1965) pp.330-7.

Ruskin, John, Unto this Last (London: W.B. Clive, 1931).

Said, Edward W., Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Sarjar, S.C., Bengal Renaissance and Other Essays (New Delhi: People's Publishing House, 1970).

Sarkar, Sumit, The Swadeshi Movement in Bengal 1903-08 (New Delhi: People's Publishing House, 1973).

___:'Rammohun Roy and the Break with the Past', in V.C. Joshi (ed.)

Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

Sassoon, Anne Showstack, 'Passive Revolution and the Politics of Reform' in Sassoon (ed.) Approaches to Gramsci (London: Writers and Readers, 1982) p.127-48.

Sen, Asok, 'The Bengal Economy and Rammohun Roy' in V.C. Joshi (ed.)

Rammohun Roy and the Process of Modernization in India (Delhi: Vikas, 1975).

___:Iswar Chanda Vidyasagar and his Elusive Milestones (Calcutta: Riddhi-India, 1977).

Seton-Watson, Hugh, Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism (London: Methuen 1977).

Shanin, Teodor (ed.) Late Marx and the Russian Road (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

Siddiqi, Majid Hayata, Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-22 (New Delhi: Vikas 1978).

Skinner, Quentin, 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', History and Theory, 8 (1969) pp.3-53.

___:'Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action', Political Theory, 2 (1974) pp.277-303.

Smith, Anthony D., Theories of nationalism (London: Duckworth, 1971).

Stalin, J.V., 'Marxism and the National Question', Works, vol.2 (Calcutta: Gana-Sahitya Prakash, 1974) pp.194-215.

Tolstoy, Leo, 'The Kingdom of God is Within You', in The Kingdom of God and Other Essays, tr. Aylmer maude (London: Oxford University Press, 1936).

___:The slavery of Our Times, tr. Aylmer Maude (London: John Lawrence, 1972).

Van Dijk, Teun A., Text and Context: Explorations in the Semantics and pragmatics of Discourse (London: Longman, 1977).

Walicki, Andrzej, The Controversy Over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists (Oxford: Clarendon Press, 1969).

___:The Slavophil Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth Century Russian Thought, tr. Hilda Andrews-Rusiecka (Oxford: Clarendon Press, 1975).

Wilson, Bryan R. (ed.) Rationality (Oxford: basil Blackwell, 1970).

Winch, Peter, 'Understanding a primitive Society', American Philosophical Quarterly, 1 (1964) pp.307-24.

Wolf, Ken, 'Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet', Journal of the History of Ideas, 37, 4 (October-December 1976) pp651-72.

مسرد عام

سيرة المترجم بقلمه

المترجم: عدنان حسن _ اللاذقية.

هاتف: 041-437257 ، جوال: 0932088970.

بريد إلكتروني: adnasan5858@yahoo.com.

من مواليد محافظة اللاذقية 1958.

حائز على إجازة في اللغة الإنغليزية وآدابها من جامعة تشرين– اللاذقية

يعمل في مجال الترجمة الفكرية والأدبية. صدر له أكثر من 35 كتابًا عن دور نشر سورية وعربية (دار المدى، دار ورد، دار الحوار، دار قدمس، وزارة الثقافة، مؤسسة البابطين، دار الوراق وغيرها).

صدر له عن دار قدمس:

1) الماضي الخرافي، تأليف توماس طمبسن.

2) داود ويسوع ، تأليف توماس طمبسن.

3) الاستشراق جنسيًا، تأليف إرفين جميل شيك.

4) العرب في جزيرة العرب، تأليف رُبِرت هويلند.

5) الملكية الإسلامية، تأليف عزيز العظمة وغيرها.

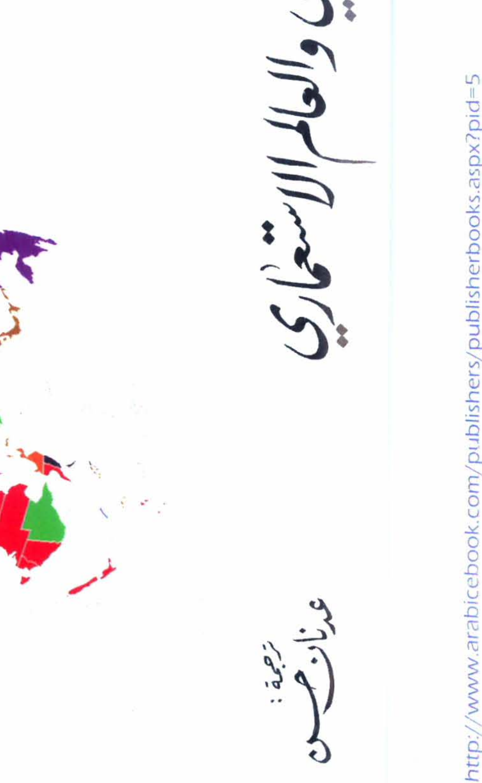

منطلق

Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse
was first published on behalf of the United Nations University, by Zed
Books Ltd, London & New York, in 1986

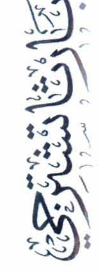
بارثا تشترجي

الفكر القومي و...

خطا...







الفكر القومي والعالم الاستعماري

بارثا تشترجي

ترجمة: عدنان حسن



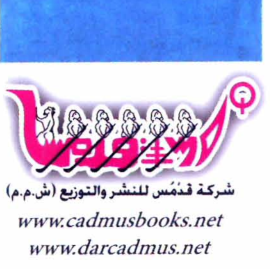
...لنظريتين
...إنه يظهر
...ل وأولية
...رضياتهم
...م الغربي،
...ة للعالم،
...ري الذي
...ي تأكيد
...العقلاني

...ان لدي
...ان مابعد
...الهندية.
...حوراني،
...ات أيضًا
...نور عبد
...وء أفكار
...ر كتابي،
...فة كانوا
...س. ربما
...عد ذلك
...ية الذي
...رأتها في
...برتني أن
...ي دراسة
...كان هذا

NATIONALIST THOUGHT AND THE COLONIAL WORLD

A DERIVATIVE DISCOURSE

Partha Chatterjee



شركة قدمُس للنشر والتوزيع (ش.م.م)
www.cadmusbooks.net
www.darcadmus.net